





HISTOIRE DU MONDE

LA CHINE ANTIQUE

HISTOIRE DU MONDE

LA CHINE ANTIQUE

HISTOIRE DU MONDE

PUBLIÉE

SOUS LA DIRECTION DE M. E. CAVAIGNAC

Tome IV

LA CHINE ANTIQUE

PAR

Henri MASPERO

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE



PARIS

E. DE BOCCARD, ÉDITEUR

1, RUE DE MÉDICIS, 1

1927

A la mémoire de

EDOUARD CHAVANNES

et de

HENRI CORDIER

mes maîtres regrettés.

AVANT-PROPOS

Quoi qu'on en dise souvent, l'histoire de la Chine ancienne ne remonte pas très haut, et la valeur des textes se rapportant à l'antiquité n'est pas très grande. Nous avons plutôt des aperçus sur certaines époques, séparées par des périodes à peu près inconnues, qu'une histoire suivie : ainsi l'état de la Chine vers la fin de la dynastie Yin (vers le XIIe-XIe siècles a. C.?) commence à nous être connu grâce à une découverte archéologique récente qui lui a rendu quelque vie; mais les siècles qui suivent, et qui sont ceux où la tradition place l'apogée de la dynastie Tcheou, sont pour nous un espace vide; ce n'est que vers la fin du IXe siècle, que l'ombre commence à devenir moins épaisse; à partir de la fin du VIIIe siècle, pendant deux siècles et demi, de 722 à 480, l'histoire nous est assez bien connue, grâce à une chronique qui couvre cette période; puis, de nouveau la brume reparaît, moins épaisse qu'aux temps anciens, sur la période qui suit jusqu'à la fin du IIIe siècle, et les documents sont peu nombreux et peu sûrs. Les efforts des sinologues européens, japonais et chinois, commencent à démêler quelque peu cette histoire, mais le travail critique en est encore à ses débuts. C'est dire qu'en cherchant à faire une histoire du monde chinois antique conforme aux études critiques récentes, il m'a été nécessaire de

rejeter bien des hypothèses qu'une longue possession d'état a fait considérer comme des vérités acquises, et cela souvent sans pouvoir entrer dans de longues discussions qui seraient sorties du cadre de cet ouvrage; j'ai dû me borner à indiquer en note la théorie traditionnelle que je repoussais, et dans quelques-uns des cas les plus importants, à noter brièvement les principales objections qu'elle soulève.

On trouvera dans ce volume une grande différence dans le nombre et la disposition des références suivant les chapitres. Dans les chapitres proprement historiques, elles sont peu nombreuses : puisque nous n'avons qu'une seule source, il est bien inutile d'y renvoyer à chaque instant. Au contraire, dans les chapitres sur la société, la religion et la littérature, il était nécessaire d'indiquer, autant que possible pour chaque fait, les références à des passages de textes très divers et très dispersés; il fallait aussi exposer au moins sommairement les raisons qui peuvent faire accepter ou repousser la tradition littéraire indigène, considérer ou non certains ouvrages comme authentiques et leur attribuer une date.

Les noms des personnages de la période que couvre ce volume sont assez malaisés à manier. Chaque individu a un nom de clan, *sing*, qui n'a guère d'utilisation que religieuse, un nom de famille, *che*, qui est soit un nom de terre, soit un nom de fonction, soit un degré de parenté, un nom personnel, *ming*, donné trois mois après sa naissance, une appellation, *tseu*, choisie au moment de la prise du bonnet viril, enfin un titre posthume. Les rois et les princes sont désignés par leur titre posthume, les autres personnages par leur nom personnel, quelquefois en le faisant suivre de l'appellation entre parenthèses; quant au nom de terre ou de fonction, je l'ai traduit comme tel, en le faisant précéder de la particule *de* dans le premier cas, et de

l'article *des* (à la manière des familles italiennes du Moyen Age) dans le second : ainsi le personnage qui s'appelle Touen de son nom personnel, et dont la famille, possédant ou ayant possédé le fief de Tchao, a pris de là son nom particulier, sera désigné comme *Touen de Tchao;* celui qui s'appelle de son nom personnel Houei, et dont la famille, ayant exercé les fonctions de *che*, a pris de là son nom particulier, s'appellera *Houei des Che*. Ces noms de terre, de fonction, etc. sont devenus après la disparition du monde antique de vrais noms de famille et ont fait oublier les noms de clan, de sorte qu'on traduit généralement leurs noms à la moderne, Tchao Touen, Che Houei : ce procédé m'a paru déplacé pour l'époque antique où la valeur propre de ces noms était encore connue de tous.

Il n'y a pas d'index particulier à ce volume : un index général terminera ultérieurement le dernier des volumes sur l'histoire de la Chine.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Un certain nombre d'ouvrages, chinois et européens, sont d'un usage constant dans toutes les parties de ce volume; pour plus de commodité, j'en ai réuni la liste ici. On trouvera en tête de chaque chapitre l'indication des ouvrages qui s'y rapportent spécialement. Dans l'un et l'autre cas je ne donne que les livres et articles les plus importants.

Sources indigènes

Chou king, recueil de textes en prose composés entre le IXe et le VIe siècle a. C., et se rapportant à la Chine antique. La moitié environ de cet ouvrage tel que le donnent les éditions actuelles est seule authentique; le reste, qui dérive de ce qu'on appelle le texte en caractères anciens, *kou-wen* (c'est le old text de LEGGE), avec tout le Commentaire mis sous le nom de K'ong Ngan-kouo (un écrivain qui vécut réellement au IIe siècle a. C.) est un faux de la seconde moitié du IIIe s. p. C. — Les références sont faites aux pages de la traduction de LEGGE, *Ch. Cl.*, III.

Che king, recueil de pièces en vers datant à peu près de la même époque. — Références : LEGGE, *Ch. Cl.*, IV.

Tch'ouen ts'ieou, chronique du pays de Lou (sud du Chantong) de 722 à 481. — Références : LEGGE, *Ch. Cl.*, V.

Tso tchouan, ouvrage composite formé de deux parties : 1° une histoire générale de la Chine de 722 à 450 (les dernières années très incomplètes), composée vers la fin du IVe siècle a. C., et découpée au temps des Han, lors de la publication, pour servir de commentaire au *Tch'ouen ts'ieou*: 2° un commentaire rituel sur le *Tch'ouen ts'ieou*, de la même époque ou un peu plus récent. — Références : LEGGE, *Ch. Cl.*, V.

Kong-yang tchouan, et *Kou-leang tchouan*, deux commentaires rituels du *Tch'ouen ts'ieou* rédigés au IIIe siècle, et représentant deux formes de l'enseignement attribué à Confucius. — Références : éd. de Sin Jen-tchong, imprimée en 1131, reprod. photogr. du *Sseu pou ts'ong k'an*.

Tcheou li, recueil administratif du IVe siècle a. C., mais ayant subi divers remaniements et interpolations au temps des Han. — Références : BIOT, *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, 1851.

Li ki, recueil de traités sur les rites de dates très diverses (IVe-Ier s. a. C.) compilé sous les Han. — Références : COUVREUR, *Li-ki ou Mémoires sur les Bienséances et les Cérémonies*.

Yi li, recueil de traités sur les rites des simples nobles et des grands officiers; quelques-uns apparentés de très près avec certains textes du *Li ki*. — Références : COUVREUR, [*Yi li*] *Cérémonial*.

Ta Tai li ki, « Traités sur les rites, de Tai l'Aîné » recueil de traités analogues à ceux du *Li ki*. — Références : fac-similé de l'éd. du Kia-ts'iu t'ang (1533) dans le *Sseu pou ts'ong k'an*.

Yi Tcheou chou, recueil de textes analogues au *Chou king*, mais plus récents, se rapportant à la dynastie Tcheou. — Références : fac-similé d'une éd. 1543 (reprod. une éd. de 1354) dans le *Sseu pou ts'ong k'an*.

Tchou chou ki nien, « Annales écrites sur bambou », chronique du pays de Wei datant de la fin du IVe siècle, et complétée vers cette époque par une chronique du Tsin et de l'empire entier depuis la haute antiquité. — Références : LEGGE, *Ch. Cl.*, III, *The Shoo King*, *Prolegomena*, chap. IV. Il existe une traduction française par BIOT, *J. As.*, III, XII (1841), 537-578; XIII (1842), 381-431.

Kouo yu, « Discours classés par principautés », recueil de discours compilé vers le IIIe siècle a. C., utilisant souvent les mêmes sources que le *Tso tchouan*. — Une traduction abrégée et parfois peu sûre a été faite par C. DE HARLEZ, *Le Koue yu*, I^e Partie, *J. As.*, IX, II (1893), 37, 373-419; III (1894), 5-91; IIe Partie, publiée séparément à Louvain (1895). — Références : fac-similé de l'éd. du Tsŏ-yuan t'ang (1528), reprod. d'une éd. de 1021-1033, dans le *Sseu pou ts'ong k'an*.

Tchan kouo ts'ö, « Textes se rapportant à l'époque des Royaumes Combattants », recueil analogue au *Kouo yu*, compilé dans la seconde moitié du IIIe siècle a. C. — Références : fac-similé de l'éd. de 1365 dans le *Sseu pou ts'ong k'an*.

Tch'ou ts'eu, « Les Elégies de Tch'ou », recueil de pièces de vers d'époques diverses dont les plus anciennes sont de K'iu Yuan et ses amis et disciples (fin du IVe à début IIIe siècle a. C.). — Références : éd. *Si yin hiuan ts'ong chou*.

Che ki, « Mémoires Historiques », histoire de Chine depuis les origines jusqu'au Ier s. a. C., composée par SSEU-MA Ts'ien, aux confins du IIe et du Ier siècle a. C. La moitié de l'ouvrage environ a été traduite par CHAVANNES, *Les Mémoires Historiques de Seu-ma Ts'ien*, auquel sont faites les références pour les chapitres 1-47; pour le reste, renvoi à la réédition de Chang-hai des Vingt-quatre Histoires de la 4e année k'ien-long (1739).

Ouvrages modernes

CONRADY, *China*, *Pflugk-Harttung's Weltgeschichte*, t. III (Berlin, 1908).

Henri CORDIER, *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie mandchoue* (Paris, 1920-1921)

COUVREUR, traductions de *Chou king, Che king, Tch'ouen ts'ieou et Tso tchouan, les Quatre Livres, Li ki, Yi li* (Ho-kien-fou, 1913-1916).

Friedrich HIRTH, *The Ancient History of China to the end of the Chóu dynasty* (New-York, 1908).

HOU Che [HU Shih], *Tchong-kouo tchô hio che ta kang (Histoire de la Philosophie chinoise)* t. I (Chang-hai, 1917).

— *The Development of the Logical Method in ancient China,* (abrégé du précédent en anglais) (Chang-hai, 1922).

Houang Ts'ing king kiai, Recueil de mémoires sur les Classiques par des écrivains de la dynastie Ts'ing, publié en 1829, à Canton, sous la direction de YUAN Yuan.

Houang Ts'ing king kiai siu pien, suite du précédent publié en 1888 à Kiang-yin sous la direction de WANG Sien-k'ien.

GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur* (Leipzig, 1909).

HAVRET et CHAMBEAU, *Notes concernant la chronologie chinoise* (*Var. Sin.*, n° 52, 1920)[1].

LEGGE, *Chinese Classics*, t. I, *Confucian Analects, the Great Learning and the Doctrine of the Mean;* t. II, *Mencius;* t. III. *The Shoo king;* t. IV, *The She king;* t. V, *The Ch'un ts'iu and the Tso chuan;* traduction de ces ouvrages (Hongkong et Londres, 1860-1872).

P. Mathias TCHANG, *Synchronismes chinois, chronologie complète et concordance avec l'ère chrétienne de toutes les dates concernant l'histoire de l'Extrême-Orient* [*Chine, Japon, Annam, Mongolie, etc.*], 2357 *av. J. C.* — 1904 *apr. J. C.* (*Var. Sin.*, t. 24, 1905).

TSCHEPE, *Histoire du Royaume de Ou* (*Var. Sin.* t. 10, Chang-hai, 1896).

— *Histoire du Royaume de Tch'ou* (*Ibid.*, t. 22, 1903).

— *Histoire du Royaume de Ts'in* (*Ibid.*, t. 27, 1909).

— *Histoire du Royaume de Tsin* (*Ibid.*, t. 30, 1910).

— *Histoire des trois Royaumes de Han, Wei et Tchao* (*Ibid.*, t. 31, 1910).

Léon WIEGER, *Rudiments*, X, Textes Historiques, t. I, depuis les origines jusqu'aux Han Postérieurs (Ho-kien-fou, 1902).

---

1. Pour l'histoire antérieure aux Ts'in, la *Concordance des Chronologies néoméniques chinoise et européenne* du P. HOUANG (*Var. Sin.*, n° 29) donnant un calendrier purement théorique ne peut être employée.

— *Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Hien-hien, 1917.

T'oung pao, ou Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie, et l'ethnographie de l'Asie Orientale, Leide, depuis 1890.

Yi chou ts'ong pien, Revue archéologique chinoise, Chang-hai, depuis 1916.

Shinagaku (*Sinology*), Revue sinologique japonaise, Tôkyô, depuis 1920.

Tôyô gakuhô, Reports of the Oriental Society[1], Tôkyô, depuis 1911.

Les trois ouvrages bibliographiques suivants permettront de compléter les notions sur les ouvrages cités tant européens que chinois :

Henri CORDIER, *Bibliotheca Sinica*, 2e éd., Paris, 1904-1908; et *Supplément*, Paris, 1922-1924.

WIEGER, *La Chine à travers les âges* (Index bibliographique), Hien-hien, 1920.

WYLIE, *Notes on chinese literature*, Chang-hai, 1867.

Les renvois à des traductions sont faites pour faciliter les recherches; mais ils n'impliquent pas que je conforme ma traduction à celle de l'auteur à qui je renvoie.

Abréviations

BEFEO. = *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.*
Ch. Cl. = *Chinese Classics* de LEGGE.
J. As. = *Journal Asiatique.*
J. Roy. As. Soc. = *Journal of the Royal Asiatic Society.*
k. = *kiuan* (chapitre).
Tp. = *T'oung-pao.*
Var. Sin. = *Variétés Sinologiques.*

Dans les livres chinois, la pagination se fait par chapitres (*kiuan*). De plus les pages ne portent qu'un seul numéro d'ordre pour leur recto et leur verso; recto et verso sont indiqués ici en abrégé par les lettres *a* et *b*.

---

1. Dans ces deux revues japonaises, les titres des articles étant donnés à la fois en japonais et en anglais, je les cite toujours en anglais; mais les articles eux-mêmes sont toujours en japonais.

LA CHINE ANTIQUE

LIVRE PREMIER

Les Origines

CHAPITRE PREMIER

Le Monde chinois primitif

Vers le temps où les civilisations de l'Asie antérieure atteignaient leur apogée, à l'autre extrémité du continent asiatique, dans les larges plaines basses qui forment les rivages du golfe du Petchili et de la Mer Jaune, les agriculteurs qui peuplaient les bords du Fleuve Jaune commençaient obscurément à s'élever à la vie civilisée, et jetaient, insconscients de la grandeur de leur œuvre future, les fondements de l'empire chinois.

La civilisation chinoise se développa en tournant le dos au monde méditerranéen : elle resta, au moins aux origines, en dehors de son influence, n'en connaissant que ce qui lui était transmis par l'intermé-

diaire des populations scytho-sibériennes, avec lesquelles les Chinois furent en relations commerciales dès les temps préhistoriques[1], et se déploya en façade sur l'Océan Pacifique, dans la région massive de hautes montagnes et de larges plaines qui descend du massif tibétain vers l'Est jusqu'à la mer. Deux mondes entièrement différents où le sol, le climat, la flore, la faune n'ont rien de commun, séparés l'un de l'autre par la barre transversale d'une énorme chaîne de montagnes, arrosés chacun par un grand fleuve, telle est la scène sur laquelle elle évolua pendant des siècles[2]. Cet immense territoire est loin d'être un; au contraire, il est coupé en régions bien distinctes, sortes de compartiments qui communiquent difficilement les uns avec les autres.

Au Nord, le Chan-si forme un de ces compartiments : tandis que, vers le Sud-Ouest, il descend graduellement vers le Fleuve Jaune, et que la large trouée de la basse vallée de la Fen ouvre de ce côté un facile accès aux riches bassins qu'elle traverse l'un après l'autre, vers le Sud et l'Est au contraire, les monts T'ai-hang et le Wou-t'ai chan se dressent à pic comme une véritable muraille entre la plaine et le plateau; la vallée de la Ts'in, si elle donne aux maîtres du plateau

---

1. M. Andersson, *An early Chinese Culture* (Pékin, 1923) a signalé des ressemblances entre la poterie chinoise de la période de transition entre la pierre et le bronze, et celle de certaines stations de l'Asie Orientale, en particulier Suse (Perse), Tripolje (Caucase) et Anau (Turkestan); Arne, *Painted Stone Age Pottery from the Province of Ho-nan, China* (Pékin 1925), a repris la question en élargissant le cercle des comparaisons, et a proposé de dater approximativement ces pièces chinoises des environs de 3000 a. C. Il n'est pas nécessaire de supposer avec M. Arne que ce type de poterie a été apporté en Chine par des envahisseurs occidentaux civilisateurs : M. Andersson, plus prudent, ne parlait que de migration d'art et de technique; et de fait, des courants d'échange et des efforts d'imitation suffisent à rendre compte des faits. Cf. Pelliot, *Jades archaïques de Chine*, 9.

2. Voir au t. I, p. 209 et suiv., la description géographique de la Chine.

un débouché pour descendre dans la plaine du Honan, ne conduit nullement au cœur du pays les gens de la plaine qui la remonteraient; et plus au Nord-Est, les passes sont peu nombreuses et difficiles. Aussi verrons-nous les maîtres du Chan-si, les seigneurs de Tsin, en relations constantes, surtout en guerre, avec leurs voisins de l'Ouest, mais ayant peu de rapports directs avec ceux de l'Est, et ne descendant guère dans la plaine du Fleuve Jaune que par la vallée de la Ts'in, pour déboucher sur ce qui était dans l'antiquité le pays de Wéi[1].

A l'extrême-ouest du monde chinois, la vallée de la Wei constitue aussi un compartiment presque clos : au Sud, l'énorme masse du Ts'in-ling la ferme de sa barrière formidable; au Nord et à l'Ouest habitent des barbares, et au-delà c'est le désert; le seul lien avec le reste de la Chine est le Fleuve Jaune, mais celui-ci, après s'être heurté au Houa-chan qui le rejette vers l'Est, est peu praticable à la navigation, l'hiver, faute d'eau à cause des bancs de sable, l'été à cause du courant trop violent. Ici encore la situation géographique a eu une importance considérable sur l'histoire : les maîtres de cette région, les comtes de Ts'in, se mêlèrent assez peu au reste du monde chinois, mais luttèrent férocement pendant des siècles pour conquérir

1. Il y avait dans la Chine antique deux petits états dont les noms, écrits par des caractères différents, et autrefois prononcés de façon très différente, sont aujourd'hui dans la prononciation de la langue de Pékin qui sert de norme aux sinologues, parfaitement homophones même pour le ton; pour les distinguer sans avoir besoin de faire suivre chaque mention de leur nom d'un caractère chinois, j'ai toujours transcrit la marque du ton (un accent aigu) pour l'un d'eux, et je ne l'ai pas transcrite pour l'autre. C'est un procédé absolument arbitraire, et qui ne doit laisser supposer aucune différence de prononciation entre les deux mots. On voudra donc bien admettre que Wéi est le pays dont le nom est écrit par le caractère 衛 et que Wei est celui dont le nom est écrit 魏 La rivière Wei, dont le nom revient souvent, s'écrit encore par un autre caractère homophone; comme il n'y a aucune confusion possible, je ne l'ai pas distingué par un signe particulier.

le débouché du Fleuve Jaune dans la grande plaine orientale.

Au Sud, le bassin du Yang-tseu était un autre domaine à part, bien délimité du côté Nord : on n'y accède facilement que le long de la mer, dans la plaine, où le Houang-ho, la Houai et le Fleuve Bleu ont de tout temps mêlé leurs eaux par des branches secondaires; mais plus à l'Ouest, dès que les montagnes commencent, les communications deviennent rares. Les monts Houai, sans être très élevés, conservent l'allure du K'ouen-louen Oriental avec des chaînes parallèles aux pentes abruptes, et les passes sans être difficiles s'allongent interminablement : la meilleure, celle de Nan-yang fou, a une quarantaine de kilomètres de long, si elle ne s'élève nulle part au-dessus de 450 mètres, et la route de Sin-yang, qu'emprunte aujourd'hui la ligne du chemin de fer de King-han, est à peine moins longue en franchissant des cols plus élevés. A mesure qu'on avance vers l'Ouest, les passages deviennent de plus en plus difficiles : pour aller de la vallée de la Wei à celle de la Han les meilleures routes doivent franchir des cols de plus de mille mètres. Aussi les maîtres du bassin du Yang-tseu, les rois de Tch'ou, furent-ils insaisissables pour leurs adversaires septentrionaux, choisissant leur temps pour venir razzier les états du centre, et, leur coup fait, se retirant dans leur pays, sans qu'aucun de leurs ennemis du Nord osât les poursuivre à travers les passes longues et propres aux embuscades du Houai-chan; et ce n'est que la fondation d'un royaume puissant sur le bas Yang-tseu qui, en tournant leurs défenses, put les rendre vulnérables.

Enfin, au Nord-Est, le pays qu'on appelait anciennement le Ts'i, aux confins des provinces actuelles de Tche-li et de Chan-tong, était lui aussi entouré de véritables fortifications naturelles, bien protégé au Nord

et à l'Ouest par les immenses marais presque infranchissables où divaguaient les bras du Fleuve Jaune dans son cours inférieur différent du cours actuel, au Sud par le massif du T'ai-chan, et s'étendant vers l'Est jusqu'à la mer. A l'encontre de ces régions bien délimitées et naturellement protégées, la grande plaine orientale, au Sud du T'ai-chan est un pays de communications faciles, où les canaux se croisent en tous sens, où aucun obstacle ne s'oppose à la marche d'une armée : région à la fois riche et sans défense, destinée à être éternellement un champ de bataille toujours dévasté, nous la verrons en effet pendant toute l'antiquité pillée par les gens du Nord, par ceux du Midi, par ceux de l'Ouest, sans jamais réussir à résister à l'envahisseur quel qu'il soit. Ainsi la structure même du sol imposait à l'histoire de la Chine ancienne des conditions inéluctables.

Il s'en faut d'ailleurs que dès l'origine la civilisation chinoise ait occupé en son entier l'immense territoire où nous la voyons s'étendre aujourd'hui, et ce n'est que lentement qu'elle se l'est peu à peu approprié. Aux temps anciens, elle n'en tenait qu'une petite partie dans le Nord, les portions moyenne et inférieure du bassin du Houang-ho; et, même dans ces limites restreintes, les Chinois étaient loin d'être les habitants uniques : la plaine irriguée leur appartenait seule, et toutes les montagnes, jusqu'en plein cœur de leur domaine, étaient aux mains des barbares [1].

---

1. Henri Maspero. *Les origines de la civilisation chinoise* (*Annales de Géogr.*, 1926, 138-142. — Hou Tch'en-kao a ressemblé les mentions des diverses tribus barbares éparses dans le *Tch'ouen ts'icou* et ses commentaires en une série de tableaux qui forment le chapitre 39 de son *Tch'ouen ts'icou ta che piao* (*Houang Ts'ing king kiai siu pien*, k. 138) et qu'a résumés Legge, *Ch. Cl.*, V, 1, *Proleg.*, p. 122 et suiv. La notice la plus complète sur cette question est celle de Plath, *Fremde barbarische Stämme in alten China* (*Sitzb. Philos. Cl. Ak. Wissensch. München*, 1874), mais elle manque de critique. — Les

Les plateaux en terrasses du Chan-si formaient le pays des Ti[1]. Au Sud, les six tribus des Ti Rouges, *Tch'e Ti*, habitaient le pays de Chan-tang sur le cours supérieur de la Ts'in et des deux Tchang : la plus occidentale, celle des Kao-lo de Tong-chan, dominait directement la rive gauche du Fleuve Jaune, à l'endroit où la plaine disparaît entre les montagnes qui se resserrent en amont de la sous-préfecture actuelle de Yuan-k'iu[2]; à l'Est, les Lou-che, qui ont laissé leur nom à l'actuelle Lou-ngan fou, et près d'eux, au Nord, les Lieou-yu, autour de la sous-préfecture actuelle de Touen-lieou, occupaient l'angle Sud-Est de la province de Chan-si; plus au Nord, les Tsiang-kao-jou, les To-tch'en dont l'habitat exact n'est pas connu, voisinaient avec les Kia-che, les plus orientaux des Ti Rouges, qui atteignaient le bord du Fleuve Jaune

---

Chinois anciens n'avaient pas de terme général exprimant l'idée de *barbares;* ils distinguaient les Ti, les Jong, les Man et les Yi, noms auxquels on attribue aujourd'hui la valeur de barbares du Nord, de l'Ouest, du Sud, et de l'Est. Cette signification n'est que très grossièrement exacte pour les anciens. Les Ti étaient les barbares du Nord du Fleuve Jaune, les Jong ceux de l'Ouest et du Sud du Fleuve, le nom de Man était réservé aux populations du Yang-tseu, et les Yi étaient les barbares de la presqu'île de Chan-tong.

1. Le *Li ki*, I. 295 (cf. Plath, *loc. cit.*, 452) déclare qu'ils vivaient dans des cavernes, se vêtaient de peaux, et ne se nourrissaient pas de riz cuit, c'est à dire qu'ils vivaient de façon juste contraire à la vie chinoise. Il n'y a aucune importance à attacher à ce passage : le chapitre du *Li ki* où il se trouve, le *Wang tche*, est un des plus récents de cette compilation, et date du milieu du IIe siècle avant notre ère, époque où les Ti étaient depuis longtemps assimilés; ce n'est d'ailleurs pas une description réelle géographique et ethnographique des barbares des quatre régions, mais une description purement théorique, où des traits contraires aux mœurs chinoises sont arbitrairement partagés entre eux.

2. Pour toutes les identifications modernes, je donne le nom antérieur à la réforme administrative de 1914 parce que c'est le seul qu'on puisse trouver sur les cartes; mais un certain nombre de circonscriptions ont vu leur nom changé dans cette réforme, qui a remplacé les préfectures de première classe, *fou*, par des cercles, *tao*, et supprimé les préfectures de seconde et de troisième classe, *tcheou* et *t'ing*, pour ne conserver que des sous-préfectures, *hien*. Le terme de *actuel* que j'emploie dans ces localisations n'est donc pas absolument exact.

dans le pays où se trouve aujourd'hui K'i-tchö dans Kouang-p'ing fou (Tche-li). Au Nord des Ti Rouges, c'étaient les Ti Blancs, *Po Ti*, divisés en trois tribus qui occupaient tout le massif du Wou-t'ai chan et les territoires situés à son pied dans Tcheng-ting (Tche-li) : à l'Est, les Fei et les Kou autour de l'actuelle Sin-lo, et à l'Ouest, les Sien-yu de Tchong-chan autour de T'ang. La soumission de ces Ti Méridionaux (Ti Rouges) et Ti Orientaux (Ti Blancs) demanda des siècles : si les premiers étaient réduits dès 593, la dernière tribu des Ti Blancs, les Sien-yu, lutta dans le Wou-t'ai chan presque jusqu'à la fin des Tcheou, et ne fut soumise qu'en 296. D'autre part, tout l'Ouest et le centre du Chan-si étaient occupés par des tribus de Ti Occidentaux dont le nom n'est pas connu parce qu'ils furent soumis beaucoup plus tôt. Dès avant la période historique, les colons chinois tenaient la basse vallée de la Fen près de son confluent avec le Fleuve Jaune et jusqu'en amont de P'ing-yang fou, et ils y avaient fondé de petites seigneuries, Keng, Houo, Tchao, etc; ils prirent pied à une époque inconnue, mais certainement assez ancienne, dans le riche bassin de T'ai-yuan fou où les sires de Tchao possédaient dès le ve siècle leur fief de Tsin-yang. Aussi les Ti des montagnes qui séparent le Fleuve Jaune de la Fen, séparés de leurs congénères de l'Est, offrirent-ils peu de résistance : au début du viie siècle ils étaient soumis, et deux forts étaient établis sur leur territoire, K'iu et P'ou, approximativement Ki-tcheou et Si-tcheou actuels. Les tribus qui habitaient plus au Nord restèrent seules indépendantes et fondèrent plus tard le petit royaume de Tai, dont le nom demeure attaché à une préfecture du Nord du Chan-si, Tai-tcheou. Elles voisinaient au Nord avec les nomades qui, dès les temps les plus reculés, vivaient dans les larges steppes du

plateau mongol, à la lisière du désert, « les trois Hou » *San-hou* : c'étaient dans l'Ouest au bord du Fleuve Jaune deux tribus de Huns, les Lin ou Tai-lin, (dans la région de Cho-p'ing à l'extrême Nord du Chan-si) où se tenait aux environs de notre ère la grande assemblée d'automne des Huns, et les Leou-fan, un peu au Sud des précédents autour de l'actuelle K'o-lan; puis dans l'Est, près de la mer, des Mantchous, les Jong Orientaux, ou Hou Orientaux, ou Wou-tchong. Plus loin vers le Nord, étaient les Mi qui n'avaient ni villes, ni palais, ni maisons, ni temples ancestraux, et ne cultivaient que le millet[1].

Le Sud et l'Ouest du Fleuve n'étaient pas moins que le Nord infestés de barbares, que dans ces régions on appelait Jong. Les montagnes qui séparent la rivière Lo de son affluent la Yi étaient le domaine des Jong de Lo, de Yi, de Yang-kiu, etc., dont les repaires dominaient la capitale orientale des Tcheou, Lo-yi près de l'actuelle Ho-nan fou; et un peu au Sud-Est, les Jong Man, ou Mao, habitaient la partie Nord-Ouest des monts Houai près de Jou-tcheou (Ho-nan). A l'Ouest, la plaine de la Wei était entourée de Jong : du côté Sud les Li habitaient les pentes du Houa-chan et ses contreforts jusqu'aux bords mêmes de la rivière, d'autres tribus habitaient l'Ouest et le Nord du Chen-si, dans le massif montagneux d'où sortent les rivières Wei, King et Lo et qui les sépare du Fleuve Jaune : il y avait là les Kouen Jong, les Jong de Ti-houan près de l'actuelle K'ong-tch'ang fou, les Mien-tchou, près de Ts'in tchcou, sur la Wei; au Nord-Est, les Wou-tche, autour de King hien, et surtout les Yi-k'iu qui résistèrent pendant des siècles aux Chinois et ne perdirent définitivement leur indépendance

1. Sur les San-hou, voir *Che ki*, k. 110, 2 b, et sur l'assemblée des Huns en automne, *ibid*, 4 b; sur les Mi, voir *Mencius*, Legge, p. 318.

qu'en 315 a. C.; ils avaient leur centre autour de l'actuelle K'ing-yang. Ces tribus avaient primitivement occupé toute la vallée; des colons chinois venus de la grande plaine orientale, vers le milieu du second millénaire avant notre ère, les en avaient peu à peu dépossédées, ou plus probablement ils avaient soumis et assimilé la plupart d'entre elles; mais elles avaient laissé derrière elles en disparaissant quelques débris qui tenaient encore des coins de plaine, groupes isolés au milieu des Chinois, comme les Ta-li, les K'iuan Jong et les P'eng-hi de T'ong-tcheou au bord de la rivière Lo [1].

Dans le Sud, le bassin du Fleuve Bleu était le domaine des Man, qui, entrés tardivement dans l'influence chinoise, lors des conquêtes du IXe siècle a. C., et vite redevenus indépendants, le restèrent jusqu'à la fin des Tcheou, et se civilisèrent par contact, non par conquête. A l'Est, le long de la mer, les Yi de Houai vivaient dans les plaines marécageuses du Nord du Kiang-sou, à la frontière du Chan-tong, sur la basse rivière Houai et ses affluents et les lacs que forment ces rivières; ils s'appuyaient à l'Ouest sur les Siu qui primitivement occupaient tout le pays entre le Fleuve Jaune et les monts Houai, sur le cours moyen de la Houai et de ses affluents, mais qui, à l'époque historique, martelés alternativement par les princes de Lou et ceux de Song, étaient réduits à la partie orientale de leur ancien domaine, autour de l'actuel Sseu-tcheou dans le Nord du Ngan-houei, et n'avaient laissé dans l'Ouest que des débris insignifiants : le plus important, la tribu des Jong de Siu,

1. Il existe deux rivières Lo, toutes deux affluents du Fleuve Jaune : l'une dans le Ho-nan, passe à Ho-nan fou; l'autre au Chen-si, a dans le Fleuve le même confluent que la Wei. Ce mot Lo s'écrit pour toutes deux par le même caractère, et il n'y a aucun moyen de les distinguer; mais elles sont trop distantes l'une de l'autre pour qu'il y ait chance de les confondre

tenait encore au VIIe siècle (ils ne furent soumis qu'en 668 a. C.) les marais d'où sortait alors la rivière Tsi, entre Ts'ao-tcheou fou et K'ai-fong fou, au point où convergent les limites des trois provinces modernes de Tche-li, Chan-tong et Ho-nan. Enfin, les montagnes de la presqu'île du Chan-tong étaient elles aussi domaine barbare, et, à l'époque historique, les îlots des Lai, des Kiai, des Ken-meou en perpétuaient encore le souvenir au milieu des principautés devenues chinoises de Kiu, de Ki, de Tchou-lou, etc.

Ainsi le domaine de la civilisation chinoise à l'aube de l'époque historique était nettement délimité : il se divisait en deux régions distinctes que des masses de barbares séparaient, chacune dans une des plaines du Fleuve Jaune, l'une, la plus importante, dans la plaine basse du Fleuve, n'atteignant la mer que sur un front étroit au Nord et au Sud de la presqu'île du Chan-tong, au fond du golfe de Petchili et sur la Mer Jaune, et ne dépassant pas vers l'Ouest la muraille abrupte du plateau de Chan-si, et le couloir étroit où se resserre le Fleuve Jaune avant son entrée au Ho-nan; l'autre bien moins étendue, dans la petite plaine où la Wei et la Lo viennent se jeter dans le Fleuve Jaune, entre le Houa-chan au Sud et le plateau du Chen-si au Nord. L'une et l'autre région étaient également environnées de barbares; mais ce terme ne doit pas faire illusion : si, à l'extrême Nord, les Jong de Wou-tchong et ceux de Tai paraissent avoir été des Toungouses et des Huns (de même que peut-être, au centre, les Lou-houen et quelques autres tribus transportées en pleine époque historique), si au Sud, les tribus Man ont compté de proches parents des Tibétains au Chou (Sseu-tch'ouan), des Miao-tseu au Pa, et sans doute aussi dans le Sud-Ouest du Tch'ou, la plupart des tribus, les Ti, et presque tous les Jong, les Siu, les Houai, et même le fond

de la population du Tch'ou, du Wou et du Yue étaient certainement des peuplades chinoises, restées en retard dans leurs montagnes, leurs marais ou leurs forêts, à l'écart du mouvement civilisateur qui entraînait les gens des plaines [1] : ainsi les Grecs traitaient de barbares les Thessaliens et les Macédoniens. Ce qui distinguait « les Hia » *Tchou Hïa* de leurs voisins barbares, ce n'étaient vraisemblablement que des différences sociales qui allèrent s'accentuant à mesure que l'écriture, l'organisation politique, le progrès matériel marquèrent plus nettement la supériorité des gens de la plaine sur ceux de la montagne. Elles sont résumées de façon assez juste dans le discours que le *Tso tchouan* prête à un chef Jong du VIe siècle : « Notre boisson, notre nourriture, notre habillement diffèrent de ceux des états chinois; nous n'échangeons pas de politesses avec eux; leur langage et le nôtre ne permettent pas de se comprendre[2] ».

Un îlot civilisé au milieu des barbares, voilà donc ce qu'était la Chine dans le monde situé « au-dessous du ciel » *t'ien-hia*. Cette situation se refléta naturellement dans la conception que se firent les Chinois

1. Je ne sais pourquoi la plupart des historiens européens ont voulu que tous les peuples dits barbares fussent d'origine absolument différente des Chinois. HIRTH, *The ancient history of China*, p. 168, est si bien persuadé que Ti et Jong sont des « Tartares » qu'il ajoute ce mot de sa propre autorité au milieu d'un texte de Sseu-ma Ts'ien qui ne le contient pas; de même le P. TSCHEPE, dans son *Histoire du pays de Tsin*, rend régulièrement les mots Ti et Jong par Tartares. Tout récemment DE GROOT, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit* (1921), p. 5, propose de voir dans le mot *Ti*, auquel il attribue inexactement une ancienne prononciation *Tik*, une transcription du nom des Turcs. La principale raison de cet accord paraît être que Sseu-ma Ts'ien, dans le chapitre 110 de son *Che ki*, a fait des Jong et des Ti les ancêtres des Hiong-nou (Huns); mais cela prouve simplement que, de son temps, ces populations étant assimilées, on ne concevait plus les barbares que comme étrangers.
2. *Tso tchouan*, 464.

du monde, de sa forme et de ses habitants [1]. Ils se la figuraient comme un char dont la terre carrée est le fond et le ciel rond le dais. Le ciel a neuf étages, chacun séparé de l'autre par une porte gardée par des tigres et des panthères, et commandée par un des portiers du Seigneur d'En-haut; la porte la plus basse, Tch'ang-ho-men, est à la limite du monde céleste et du monde terrestre, et c'est par elle que le vent d'Ouest descend ici-bas. A l'étage le plus élevé, dans la Grande Ourse, est le Palais Céleste, Ts'eu-wei kong, demeure du Seigneur d'En-haut, qui de là gouverne le ciel et la terre. Ce palais est gardé spécialement par le Loup Céleste, c'est-à-dire l'étoile Sirius, qui tue ceux qui approchent : « un loup aux yeux perçants va et vient tout doucement, il lance les hommes en l'air et joue à la balle avec eux, il les précipite dans un gouffre profond pour obéir aux ordres du Seigneur, et ensuite il peut dormir ». En-dessous, le ciel, malgré ses neuf étages, n'est pas une voûte : sa face inférieure est plate, pareille à une roue de char. Entre elle et la terre, il n'y a pas de parois pour limiter le monde; il y a simplement aux huit extrémités[2] de la terre des piliers qui soutiennent le ciel, le séparent d'elle, et l'empêchent de tomber; il repose immobile sur eux tandis que sous lui se meuvent le soleil, la lune, et les étoiles. A l'origine, ces piliers étaient égaux, et le ciel et la terre étaient

1. Henri Maspero, *Légendes mythologiques dans le Chou king. I. — La Légende de Hi et Ho*, p. 29-37 (*Journal Asiatique*, 1924); on y trouvera toutes les références aux textes chinois d'après lesquels est faite la description ci-dessus.

2. J'ai précédemment (*loc. cit.*, 33) placé ces huit colonnes sous terre, mais c'est une erreur : le contexte, dans le *T'ien wen*, montre qu'on les imaginait au-dessus de la terre, soutenant le ciel, disposées symétriquement aux quatre points cardinaux et aux quatre points intermédiaires. C'est ainsi, du reste, que les énumère *Houai-nan tseu*, k. 4, 27 b, cf. trad. Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan tze*, *Ostasiatische Zeitschrift*, V (1916-1917), 53-54.

parallèles; mais à la suite d'un cataclysme, où le pilier Nord-Ouest, le mont Pou-tcheou, fut renversé, le ciel et la terre tombèrent l'un vers l'autre de ce côté; depuis ce temps, le ciel penche vers le Nord-Ouest, et la terre vers le Sud-Est, l'étoile Polaire n'est plus au centre du ciel, les astres « coulent » chaque nuit d'Est en Ouest, et les fleuves sur terre coulent de l'Ouest à l'Est. Au-dessous du ciel coule le Fleuve Céleste, *T'ien-ho*, appelé aussi la Han Céleste, *T'ien-han*, ou la Han des Nuages, *Yun-han*, c'est-à-dire la Voie Lactée, qui sépare à jamais la Tisseuse de son mari le Bouvier; c'est par ce fleuve que les eaux du monde céleste vont rejoindre au Grand Abîme celles du monde terrestre. Dans le firmament court une sorte de fente, Liue-k'iue, par où brille l'éclair; de plus il est percé de portes par où l'influx céleste peut descendre se mêler à l'influx terrestre : au Pôle Nord la porte du Froid, la porte du Chaud au Pôle Sud, et d'autres encore.

Le soleil et la lune ne sont pas exclusivement des êtres célestes. Le soleil, sorte de boule de feu, pareil à une fleur de lotus, passe la nuit sur terre : chaque matin à son lever, sa mère Hi-ho le baigne dans le Gouffre Sucré, *Kan-yuan*, appelé aussi l'étang Hien, *Hien-tch'e*, puis il traverse la Vallée Lumineuse, *Yang-kou*, où son passage produit l'aurore, et monte au ciel par les branches d'un arbre immense, le *k'ong-sang* ou *fou-sang*, haut de mille *li*, aux feuilles pareilles à des grains de moutarde; il commence alors sa course journalière, dans son char conduit par sa mère qui lui sert de cocher, jusqu'au soir, où il redescend à l'occident au mont Yen-tseu; et quand il a disparu, les fleurs lumineuses de l'astre *jo*, qui sont les étoiles, éclairent « la terre d'en-bas ». Parfois au milieu de leur course le soleil et la lune sont attaqués par des monstres, le *k'i-lin* qui mange le

soleil, le crapaud à trois pattes, *tan-tchou*, qui dévore la lune, et c'est alors que se produisent les éclipses[1]. Hi-ho avait eu dix fils qui vivaient au pied de l'arbre K'ong-sang et montaient au ciel à tour de rôle, à chacun des dix jours du cycle; mais un matin dans l'antiquité, ils étaient montés tous ensemble dans les branches de l'arbre, et la terre avait commencé de brûler; et il avait fallu que Yi « l'excellent archer » en abattît neuf à coups de flèches. Quant à la lune, ou plutôt aux lunes (car elles sont douze, filles de Heng-ngo), elles habitent sur terre à l'occident, et montent tour à tour éclairer le monde un mois.

Au-dessous s'étend « la terre d'en-bas ». Elle est divisée en zones concentriques : au milieu, les neuf provinces, *Kieou-tcheou*, de la Chine, que des barbares entourent de toutes parts, les Ti, les Jong, les Man et les Yi; c'est le monde habité par les hommes, qui touche directement à l'Océan au Sud et à l'Est, mais au Nord et à l'Ouest duquel s'étendent de vastes déserts, domaine de la dame Pa, déesse de la sécheresse; il en est séparé par deux rivières, au Nord l'Eau-Rouge, Tch'e-chouei, qui coule vers l'Est, et à l'Ouest l'Eau-Noire, Hei-chouei, qui coule vers le Sud. Plus loin les Quatre Mers, Sseu-hai, qui communiquent entre elles et entourent le monde habité comme le Fleuve Océan des Grecs. Au-delà des Quatre Mers, *hai-wai*, des terres immenses peuplées de dieux et d'êtres fantastiques : c'est là que résident les dieux des vents dont deux sont chargés d'arrêter le soleil au terme de sa course annuelle vers le Nord, à son lever au solstice d'été, à son coucher au solstice d'hiver; là aussi se trouvent le Comte de l'Eau, T'ien-wou, au corps de tigre avec huit têtes d'homme et dix queues, la Dame reine d'Occident, Si-wang-mou, déesse des

1. *Houai-nan-tseu*, k. 3, 2 *a* (*k'i-lin*); k. 17, 1 *b*. (*tan-tchou*).

épidémies, et bien d'autres dieux, déesses, nains et monstres. Là sont les êtres étranges dont l'imagination des anciens Chinois avait peuplé les déserts lointains, ainsi que ceux qu'ils apprirent plus tard à connaître des Grecs et des Hindous, Poitrines Trouées, Longues Jambes, Géants Long-po hauts de cent pieds, Pygmées de cinq pouces, etc. Plus loin encore, comme « la terre étant carrée et le ciel rond, les quatre coins de la terre ne sont pas recouverts par le ciel », s'étendent des pays que le soleil n'éclaire jamais. Dans le coin Sud-Ouest, c'est le pays de Kou-mang où le chaud, le froid, le jour et la nuit ne sont pas séparés, et dont les habitants toujours endormis ne s'éveillent qu'une fois en cinquante jours. Dans le coin Nord-Ouest, c'est la contrée des Neuf-Yin, Kieou-yin, que le ciel n'abrite pas et où le soleil ne luit jamais; au milieu se dresse un dieu au corps de serpent avec une tête d'homme, le Dragon à la Torche, Tchouo-long, dont le corps a plus de mille li : il ne mange, ni ne dort, ni ne souffle; le vent et la pluie lui obstruent la gorge; quand il ouvre les yeux, il fait jour au pays des Neuf-Yin; quand il les ferme, il fait nuit; quand il souffle, il fait du vent; quand il respire, c'est l'hiver, quand il aspire, c'est l'été. Dans l'angle opposé, au Sud-Est, s'ouvre le Grand Abîme, Ta-ho, gouffre sans fond où les eaux du monde terrestre et celles du Fleuve Céleste (la Voie Lactée) se jettent toutes sans qu'il croisse ni décroisse. Au-delà c'est le vide : « en bas, c'est un gouffre profond, et il n'y a pas de terre, en haut, c'est l'espace immense, et il n'y a pas de ciel ».

Telle était la manière dont les Chinois anciens se représentaient le monde, et, ne différant pas en cela de la plupart des peuples antiques, il s'y donnaient à eux-mêmes la place d'honneur, dans « le pays du mi-

lieu » de la terre *Tchong-kouo*, seul foyer de civilisation parmi les hordes barbares. Qu'étaient-ils, ces Chinois qui, aux bords du Fleuve Jaune, commencèrent dès les temps antéhistoriques à se dégager de la barbarie environnante? Il ne semble pas que, pour leur type physique[1], ils aient grandement différé de leurs descendants modernes du Tche-li, du Chan-tong et du Ho-nan. C'étaient des hommes de taille moyenne, mais vigoureux; ils avaient ce teint jaune qu'ils ont de tout temps qualifié de blanc, et les cheveux noirs, raides et lisses; la face au nez peu saillant avec des pommettes assez fortes et des yeux à fleur de tête et légèrement bridés, une grande bouche aux dents fortes et écartées, la barbe et la moustache peu abondantes. C'est ce qu'exprime le portrait idéalisé de l'homme distingué, tel qu'on le trouve chez les écrivains des environs de l'ère chrétienne : « des dents longues d'un pouce, une face de dragon, une bouche de tigre » ou encore « des yeux comme des nuages, le nez pareil à celui d'un dragon, la bouche comme celle d'un pot carré, les oreilles comme en opposition » ou enfin plus simplement « le front large, les oreilles longues, les yeux grands, les dents écartées, la bouche carrée », en sorte qu'au IVe siècle de notre ère, les Chinois en contact avec les missionnaires bouddhistes venus de l'Inde et de l'Iran, s'étonnaient de leurs yeux enfoncés et de leur nez

1. Dès l'époque néolithique, le type des habitants de la Chine du Nord était, anthropologiquement, presque le même qu'aujourd'hui. voir Black, *The human skeleton remains from Sha kuo t'un*, et *A Note on the physical characters of the prehistoric Kansu race*, Pékin, 1925. — Cf. Biot, *Recherches sur les mœurs des anciens chinois d'après le Chi-king*, ap. *J. As.*, 1843, IV, II, p. 310 (tr. anglaise par Legge, *Ch. Cl.* IV, *Prolegomena*, 144). Portraits de femmes : *Che king*, 95, 77, 102. Pour les portraits d'hommes, le premier est tiré du *Tong-kouan Han ki* (Ier siècle p. C.), le second du *Tsin k'i kiu tchou* (IVe siècle p. C.), ouvrages perdus, cités dans le *T'ai-p'ing yu lan*, k. 363, 5 b; le troisième est le portrait de Lao-tseu dans le *Chen sien tchouan*. — Le nez de dragon est un nez peu proéminent et à la racine peu saillante.

proéminent comme les Chinois du siècle passé en voyant les Européens[1]. Le portrait d'une jeune femme du VIIe siècle avant notre ère n'est guère dissemblable de celui d'une jeune Chinoise de nos jours. « Ses doigts sont comme des pousses de laiteron blanc, — sa peau est pareille à du fard congelé, — son cou est comme un ver-blanc, — ses dents comme des graines de melon, — son front comme une (tête de) cigale, ses sourcils comme des (antennes de) vers à soie », et encore « ses cheveux noirs sont pareils à des nuages, — ils n'ont pas de fausses mèches... — son front est blanc » et « combien brillent les dents au milieu des sourires artificieux! ». Les hommes de haute taille n'étaient pas rares parmi eux : le père de Confucius était très grand, et Confucius lui-même avait hérité de sa belle stature. En somme une promenade dans les campagnes du Ho-nan, du Tche-li méridional ou du Chan-tong occidental montre aujourd'hui des paysans de même type que ceux du *Che king*.

La théorie la plus ordinairement acceptée[2] fait d'eux une branche des populations nomades de l'Asie septentrionale, Mongols ou Mantchous, qui, descendue aux bords du Fleuve Jaune, y serait devenu sédentaire et s'y serait civilisée. Mais quelle que puisse être leur origine ethnique (et comme pour toutes les populations historiques, leur sang devait être dès les débuts de l'histoire très mélangé), c'est dans une direction opposée que tout porte à chercher les affinités de leur culture première. La langue chinoise n'a aucun rapport, même lointain, avec les langues des tribus septentrionales, et en revanche elle est très proche parente d'un groupe important de dialectes parlés par des tribus méridionales, les Thăi qui habitent le Nord

1. *Che chouo sin yu*, k. 3 B, 7 b.
2. On trouvera une revue complète des hypothèses sur l'origine des Chinois dans CORDIER, *Histoire générale de la Chine*, I, 5-37.

de l'Indochine, ainsi que le Yun-nan, le Kouei-tcheou et le Kouang-si, et elle présente des rapports moins nets, mais indiscutables, avec les langues tibéto-birmanes qui sont peut-être des parentes lointaines, ou sinon, lui ont ou prêté ou emprunté très anciennement des éléments importants du vocabulaire, les noms de nombres par exemple[1]. Dès les temps les plus lointains où nous pouvons saisir ce groupe linguistique sino-thăi, il présente déjà les caractéristiques les plus saillantes des langues actuelles. Les mots y sont toujours monosyllabiques, et leur phonétisme, assez pauvre en groupements de consonnes, se montre au contraire riche en diphtongues : deux consonnes ne peuvent se suivre immédiatement qu'à l'initiale, et encore faut-il que la seconde soit une liquide; à la finale, six consonnes seulement sont tolérées, trois occlusives orales et trois nasales (gutturales, dentales et labiales). Au contraire les groupements de voyelles en diphtongues et triphtongues sont des finales fréquentes. D'autre part, un des éléments essentiels du système phonétique de ces langues est leur système de tons : chaque mot porte un ton dont l'inflexion était peut-être à l'origine sous la dépendance de la finale, et dont la hauteur était commandée par le fait que l'initiale était sourde ou sonore[2]. Cha-

1. Conrady, qui avait bien reconnu l'impossibilité d'admettre une parenté entre le chinois et les familles auxquelles appartient le mongol, le mantchou, le japonais, le coréen, etc., constituait un vaste groupe dans lequel il faisait entrer pêle-mêle chinois, thai, langes tibéto-birmanes, langues himalayennes, malais et langues austronésiennes, langues mon-khmer, nicobarais, etc. *Neue austrisch-indochinesische Parallelen*, dans *Asia Major*, *Hirth Anniversary Volume*, p. 23 sqq. L'hypothèse est, sinon invraisemblable, au moins prématurée; de plus les comparaisons sont souvent trop superficielles pour être convaincantes.

2. Les tons se correspondent régulièrement comme les autres éléments phonétiques dans les mots apparentés du chinois et des langues thai : il ne s'agit donc pas d'un développement indépendant dans chaque famille, mais d'un élément qui remonte à leur période commune. La théorie d'Edkins, *The Evolution of Chinese Language* (J.

cun de ces mots monosyllabiques restait absolument invariable, sans flexion d'aucune sorte[1]; une amorce de procédé de dérivation, qui d'ailleurs ne s'est pas développée, existait avec les préfixes asyllabiques qui venaient se placer devant certaines initiales, et aussi avec un système de changements de tons, peut-être reste d'un ancien procédé de suffixation qui aurait disparu très anciennement à la fois en chinois et dans toutes les langues thăi. Un autre procédé de dérivation consistait dans le redoublement d'un mot, redoublement qui s'accompagnait de modifications très variées de l'élément primitif; mais il n'a pas eu non plus très grande portée. Pour former les phrases, la construction était d'autant plus rigide que rien ne distinguait les noms des verbes, et que la plupart des mots (en chinois même, en principe, tous les mots) pouvaient avoir des emplois nominaux et des emplois verbaux sans changer de forme extérieure; seule leur place dans la proposition en écrivant, et plus encore, en parlant, l'emploi de nombreuses particules permettaient de mettre de la clarté dans le discours. En somme, ces langues forment des groupes caractéristiques, que le monosyllabisme, l'absence de flexion et leur système de tons, mettent loin de toutes celles du Nord de l'Asie[2].

D'ailleurs la langue n'est pas le seul fait de culture que les Chinois anciens aient eu commun avec leurs

Peking Oriental Soc., II (1887), p. 1-91; voir aussi de nombreux articles dans la *China Review*) qui croyait pouvoir établir la chronologie de la formation des tons chinois, et celle de Conrady, *Causativ-denominativ Bildung in den Indochinesischen Sprachen*, qui a fait le même travail pour le siamois, sont donc à rejeter complètement.

1. Karlgren, *Le Proto-chinois, langue flexionnelle* (*J. As.*, 1920, 205-232), a essayé récemment de retrouver des traces d'une flexion dans l'emploi des pronoms personnels dans certains textes de chinois ancien; mais ses conclusions me paraissent dépasser de beaucoup les prémisses.

2. On trouvera un exposé excellent et très clair des éléments de formation de la langue et de l'écriture chinoise dans Karlgren, *Sound and symbol in China*.

voisins méridionaux : une civilisation essentiellement agricole et sédentaire, une religion étroitement liée à l'agriculture, une organisation politique foncièrement aristocratique et féodale, fondée sur la possession de la terre, propriété d'un caractère religieux, tout les rapproche des tribus du Sud, Thăi, Lolos, Mossos, Miao-tseu, et les écarte de celles du Nord. Entre les nomades éleveurs de bétail du Nord, ancêtres des Mantchous, des Mongols et des Huns de l'époque historique, et les tribus mon-khmer de la presqu'île indochinoise, irrémédiablement anarchiques, à qui une éducation étrangère seule a pu parfois imposer des groupements sociaux plus étendus que le village, sur presque tout le territoire qui forme aujourd'hui la Chine, les diverses tribus qui l'habitaient avaient constitué, longtemps avant que l'histoire pût les enregistrer, des sociétés de même type, sédentaires et agricoles, fortement attachées au sol par leur religion et leurs institutions. En sorte que, par un singulier retour des choses, la conquête et l'assimilation progressive des pays du Sud par la civilisation chinoise dans les temps récents semble n'être que la réinstallation, sous une forme moderne, d'un état préhistorique où presque tous ceux qui peuplent actuellement l'empire chinois partagaient déjà une civilisation commune.

Ainsi les Chinois apparaissent comme le rameau le plus septentrional de ces populations sédentaires et agricoles[1] dont le rameau occidental est formé par les tribus tibéto-birmanes du Tibet, du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan, Tibétains, Lolos, Mossos, Birmans, etc., le rameau méridional par les Thăi du Sud de la Chine

1. Il ne s'agit là que de parentés de culture, et non de parentés ethniques. Personne, dans l'état actuel de nos connaissances, ne peut

et du Nord de l'Indochine, et le rameau central par les Miao-tseu du Hou-nan et du Kouei-tcheou.

Plus peut-être qu'à aucun de leurs frères d'habitat plus méridional, la vie dut être rude à ces Chinois de l'aube des temps historiques. C'est probablement dans la grande plaine du Nord-Est[1], entre la mer et la muraille escarpée qui borde le plateau du Chan-si, qu'ils commencèrent à développer leur civilisation. C'est de là qu'elle essaima, en cette époque lointaine, vers l'Ouest dans la belle vallée de la Wei, puis de là le long de la Fen dans les petits bassins du Chan-si, au Sud vers la Houai, et la rivière Han, et les montagnes par lesquelles on passe dans le vaste bassin où la Han se jette dans le Yang-tseu. Un climat très dur, torride en été, glacial en hiver, avec des tempêtes de vent froid chargé de sable un peu avant le printemps, plus pénibles encore que les grands froids de l'hiver, les fleuves gelés ou du moins charriant des glaces tout l'hiver, dégelant rapidement aux premiers beaux jours, et se transformant presque aussitôt en torrents, tout contribuait à rendre les communications difficiles pendant près d'un tiers de l'année. La grande artère, le Fleuve Jaune, rapide et coupé de bancs de

---

se faire une idée, même approximative, des races, anthropologiquement parlant, qui se cachent sous les dénominations purement géographiques, linguistiques, sociales et politiques, de Chinois, Lolos, Miao-tseu, Tibétains, Birmans, Thăi, Annamites, etc...

1. On fait généralement naître la civilisation chinoise dans l'Ouest, dans la vallée de la Wei et le Sud du Chan-si, pour passer de là vers l'Est dans la grande plaine. C'est une hypothèse qui n'a aucune vraisemblance, mais qu'une longue habitude a consacrée : elle a eu la chance que tous les préjugés apportés successivement à l'étude de l'histoire de la Chine antique lui ont été favorables. Le premier, Conrady, *China*, 522, l'abandonna et plaça l'origine de la civilisation chinoise à cheval sur le moyen Fleuve Jaune entre le Sud du Chan-si et le Nord du Ho-nan, la faisant essaimer de là vers l'Est et l'Ouest; mais cette hypothèse a contre elle le fait que, quelques siècles avant notre ère, toutes les montagnes de cette région étaient encore aux mains des barbares, qui coupaient ainsi en deux le domaine attribué en propre aux Chinois. Cf. H. Maspero. *Les Origines de la Civilisation chinoise* (*Annales de Géographie*, 1926, 135-154).

sable, est d'une navigation dangereuse; ses bras innombrables divaguaient capricieusement à travers les plaines basses et plates, presque sans pente : c'était le pays qu'on appelait les Neuf Fleuves, parce que, disait-on, le Fleuve Jaune y avait neuf bras principaux; il s'étendait sur une large zone au pied du plateau du Chan-si, car son cours en ce temps était différent du cours actuel, et il allait, après un long détour, se jeter dans la mer par le cours actuel du Pai-ho, près de T'ien-tsin[1].

Chaque année d'ailleurs, les crues le déplaçaient, et se cherchaient de nouveaux chenaux; les bas-fonds se remplissaient d'eau, formant de grands marais qui avec le temps se sont colmatés, mais dont certains subsistent encore aujourd'hui. C'étaient des fourrés d'herbes aquatiques, renouée, jonc, dolic, valériane, au milieu desquels nichaient les oies sauvages et les grues, et où pullulaient les poissons. Tout autour couraient des bandes plus ou moins larges de terre, trop humides pour la culture, couvertes de hautes herbes entrecoupées de taillis d'ormes à écorce blanche, de pruniers et de châtaigniers; ce n'était pas la grande forêt : celle-ci n'existait qu'à la périphérie sur les pentes des montagnes, à l'Est dans le Chan-tong et à l'Ouest dans le Chan-si, et avec elle commençait le domaine des barbares. C'était une brousse épaisse, qui servait de repaire aux grands fauves, tigres, panthères, chats sauvages, léopards, ours, bœufs sauvages, éléphants même et rhi-

---

1. M. Fujita, *The River Huang in the Reign of Yü* (*Shinagaku*, I, 1921, XII, 1-32), exagère la progression du rivage au fond du golfe du Pétchili par les apports du Fleuve Jaune, quand il fait pénétrer la mer, au IIIe siècle a. C., jusqu'aux environs de Ngan-tcheou et de Kao-yang hien, à quelques kilomètres de Pao-ting fou et à 150 kilomètres environ du rivage actuel. Je crois qu'à l'époque historique le rivage du golfe devait au plus être près de T'ien-tsin, et que toute la région située en amont était, non pas un golfe, mais un immense marais, les « Neuf Fleuves ».

nocéros[1], loups, sangliers, renards, et aussi gibier de toute sorte, troupeaux de cerfs et d'antilopes, singes, lièvres, lapins, et oiseaux de toute espèce, qu'on allait y chasser l'hiver dans de grandes battues en mettant le feu aux herbes. Les lisières seules en étaient aménagées, soit en pâturages pour les chevaux et les bœufs domestiques, soit en plantations de mûriers pour l'élevage des vers-à-soie. Les terres les meilleures, protégées contre les inondations par des digues, et cultivées régulièrement, produisaient du millet, du sorgho, au Tche-li, du riz au Sud du Fleuve Jaune, et du blé un peu partout; on y faisait pousser aussi des haricots, des courges, de l'indigo, du chanvre. Il y avait peu d'arbres dans les champs, en principe il ne devait pas y en avoir du tout; les champs se répartissaient en carrés d'environ un *li* de superficie, les *tsing*, divisés en neuf lots égaux, que huit familles cultivaient, gardant chacune pour sa subsistance le produit d'un lot, et donnant le produit du neuvième au roi ou au seigneur comme impôt. A proximité s'élevaient, disséminées et comme perdues au milieu de la plaine, de petites agglomérations de quelque vingt-cinq huttes basses en pisé, demeures des paysans, qui formaient les hameaux, *li*, de deux cents habitants, avec

1. Sur l' « histoire du rhinocéros » en Chine, voir Laufer, *Chinese clay figures*, I, 1-173. Il y a en chinois deux mots, *sseu* et *si*, que l'on traduit généralement l'un et l'autre par rhinocéros, et qui, suivant M. Laufer, désignent en effet deux variétés de rhinocéros. La démonstration de M. Laufer est concluante pour les temps modernes; mais la graphie du caractère *sseu* dans les écailles de tortue des Yin, un animal dont la tête vue de face porte deux cornes recourbées symétriquement placées de chaque côté de la tête, me paraît exclure le rhinocéros pour cette époque lointaine. (Voir *Yin hiu chou k'i*, k. 1, 50 a, 51 a, 51 b, etc.; et cf. Gotô, *Study on the Chinese Ancient Characters carved on « Tortoise Shells »*, *Tôyô gakuhô*, IV, 1914, 38-40). Un vrai rhinocéros est représenté sur un bronze attribué aux Yin et reproduit d'après le *Po kou t'ou lou* par M. Laufer (*loc. cit.*, 130). — On trouvera le récit de chasses au bœuf sauvage (?), *sseu*, dans le *Che king*, 292, *Tchou chou ki nien*, 149, *Tchan kouo ts'ö*, k. 5, 5 a; et la mention d'une chasse au rhinocéros, *si*, dans le *Tchou chou ki nien*, 153.

un tertre du dieu du sol, une école et un marché. C'est là que s'enfermaient l'hiver les paysans; mais dès le printemps elles étaient complètement abandonnées par eux : ils les quittaient pour aller habiter de grandes cabanes au milieu du *tsing*, continuant la tradition de leurs ancêtres préhistoriques, qui, aux origines, avant l'organisation de champs permanents, avaient dû, chaque printemps, quitter le hameau pour aller s'installer au loin dans la brousse et y faire des défrichements[1]. Tout l'été, ils vivaient presque entièrement en plein air, travaillant aux champs, vêtus de vêtements de chanvre grossier avec une sorte de chapeau de paille pour se protéger du soleil, se relayant la nuit dans les cabanes de garde et dans les rondes dès que la maturité approchait pour chasser les voleurs, les sangliers et les oiseaux qui venaient piller le grain avant la récolte.

De loin en loin les petits châteaux seigneuriaux : là vivait le seigneur du fief, au milieu de ses femmes, de ses enfants, de ses serviteurs, et de sa petite cour de nobles dépendants de lui, pour la plupart des descendants de cadets de sa famille ou de petits vassaux, enfin des prêtres, scribes, guerriers. Le château était bâti suivant des principes rituels uniformes; tout au fond, la maison d'habitation; en avant, une série de trois cours, dont la principale, celle du centre, contenait la salle d'audience, orientée au Sud, et était flanquée du temple ancestral à l'Est, et du tertre du dieu du sol à l'Ouest; chaque cour, avec sa haute porte d'entrée; le tout entouré d'un mur d'enceinte et d'un fossé pour le mettre à l'abri d'un coup de main. Dans l'enceinte, on plaçait encore les greniers, les magasins, les dépôts d'armes; au-dehors, du côté du Nord, une grande place où se tenait le marché, et à la porte Sud,

1. Henri Maspero, *Les Origines de la Civilisation chinoise*, 146-147.

de chaque côté, les demeures des conseillers, des prêtres, des scribes, des artisans, de tous ceux dont le travail était constamment nécessaire à la cour. Parfois, mais pas toujours, une enceinte extérieure plus grande entourait cette agglomération : c'était le cas des capitales des Tcheou, aussi bien celle de l'Ouest, Hao, près de l'actuel Si-ngan fou, dont on attribuait la fondation au roi Wen, que celle de l'Est, Lo, près de Ho-nan fou actuel, qu'on faisait remonter au duc de Tcheou, et de quelques autres villes. Vers la fin de la dynastie Tcheou, les doubles enceintes paraissent s'être multipliées, mais les villes n'en restaient pas moins fort petites : la capitale des Tcheou Orientaux, Lo-yi avait 17.200 pieds, soit moins de 4.000 mètres de tour, et elle était en principe la ville la plus grande de l'empire. « Quand le mur d'une ville dépasse trois mille pieds de long, c'est un danger pour l'Etat »[1]. Et Mencius parle d'une ville dont l'enceinte intérieure a trois *li* et l'enceinte extérieur sept *li* de tour, soit respectivement 1.500 à 3.500 mètres environ[2].

Ce n'est pas sans peine que la campagne chinoise avait pu être ainsi aménagée, au milieu des difficultés extrêmes que le pays opposait aux défricheurs. Toutes ces belles terres cultivées de millet, de riz ou de blé, il avait fallu les conquérir péniblement sur la brousse ou sur les eaux. « Ah! ils désherbent! ah! ils défrichent! — leurs charrues ouvrent le sol. — Des milliers de couples dessouchent — les uns dans les terrains bas, les autres dans les terrains élevés ». Ou encore : « Epais sont les tribules! — On a arraché la brousse épineuse. — Pourquoi jadis a-t-on fait ce travail? — Afin que nous puissions planter notre mil, notre millet, — afin que notre mil soit

1. *Tso tchouan*, 5.
2. *Mencius*, 84.

abondant, — afin que notre millet soit luxuriant ». Ou enfin : « Cette montagne méridionale, — c'est Yu qui l'a aménagée, — défrichant les plaines, les terrains humides, — moi, descendant lointain, je l'ai mise en champs »[1]. Cet aménagement avait été long et pénible : il avait fallu élever des digues contre les inondations, creuser des canaux pour drainer et assécher les marais. Tous ces travaux étaient si anciens que le souvenir s'en perdait dans la brume des légendes, et qu'on les attribuait aux héros de la haute antiquité. Aux origines du monde, ils étaient descendus du ciel sur la terre pour mettre en ordre celle-ci suivant les instructions du Seigneur d'en-haut, et permettre aux hommes de l'habiter[2].

Chaque région avait donné un tour particulier à la légende, suivant les traits particuliers de la topographie, de la religion et de la société locale : parfois, comme dans les légendes de l'Est, les difficultés étaient personnifiées par un monstre qu'il fallait vaincre et tuer avant tout travail; dans toutes, l'énormité de l'effort à accomplir était marqué par le fait que le premier envoyé céleste ne pouvait réussir dans sa tâche, et que seul le second héros en venait enfin à bout. Dans le Nord de la grande plaine, la lutte entre les héros civilisateurs et les monstres terrestres prenait des allures épiques, et les dieux y avaient leur part. L'Empereur Jaune Houang-ti venu du ciel pour mettre en ordre la terre avait à lutter contre le monstre Tch'e-yeou, à tête de taureau sur un corps de serpent; celui-ci, pour chasser son rival, s'efforçait d'abattre l'arbre k'ong-sang, et, en empêchant le soleil de monter au ciel, de plonger la terre dans une obscurité éternelle. Contre Tch'e-yeou qui avait inventé les armes de

1. *Che king*, Couvreur, 368, 373.
2. H. Maspero, *Légendes Mythologiques dans le Chou-king*, II. — *Les Légendes dites du Déluge*, p. 47-94 (*J. As.*, 1924).

combat, l'Empereur Jaune forma des armées de bêtes féroces, ours, panthères, tigres; puis il envoya contre lui le Dragon-Ailé : Tch'e-yeou appela alors à son secours les dieux du Vent et de la Pluie, et l'Empereur Jaune dut faire descendre du ciel contre eux sa fille Pa, la déesse de la sécheresse, naine aux habits verts, à qui ses yeux placés sur le haut du crâne ne permettent pas de voir où elle va, et qui dessèche tous les lieux où elle pose le pied. Tch'e-yeou fut vaincu et tué, la déesse Pa, qu'on ne pouvait faire remonter au ciel, fut reléguée dans les pays situés au Nord de l'Eau-Rouge, qu'elle transforma en déserts, et le monde devint habitable. Plus au Sud, dans la plaine, c'était, avec des noms différents, presque la même légende, où le monstre Kong-kong, au corps de serpent, à la tête d'homme et aux cheveux rouges, était vaincu par le héros Tchouan-hiu, et, dans sa rage, essayait en vain de faire crouler à coups de cornes le mont Pou-tcheou, la colonne qui soutient le ciel au Nord-Ouest, de façon à faire tomber le ciel; mais il ne réussit qu'à l'ébranler, si bien qu'aujourd'hui encore la terre penche vers le Sud-Est et le ciel vers le Nord-Ouest. Entre les domaines de ces deux légendes, au pied du T'ai chan, on racontait que le monde avait été aménagé par Fou-hi et sa sœur Niu-koua; celle-ci avait planté aux quatre coins de la terre les pattes d'une tortue de mer afin de soutenir le ciel, puis elle avait fondu des pierres de cinq couleurs pour le compléter, enfin, après avoir tué le dragon noir, elle avait endigué les fleuves en entassant sur leurs rives des cendres de roseau. Au contraire, dans la région occidentale, aux vallées étroites, aux défilés resserrés, aux hautes montagnes abruptes, c'était en perçant les montagnes que le héros Yu avait fait écouler les eaux. Aux origines le Fleuve Jaune était barré par une chaîne de montagnes, qu'il ne pouvait franchir; Kouen

fut le premier chargé de mettre le pays en ordre : il essaya, sur les conseils d'une tortue et d'un épervier, d'endiguer le Fleuve, et comme l'eau montait sans cesse, il vola les « terres vivantes » du Seigneur d'en-haut, qui croissent et gonflent d'elles-mêmes. Le Seigneur furieux le fit mettre à mort; son cadavre resta exposé trois années sans se corrompre, alors on l'ouvrit d'un coup de sabre, et son fils Yu en sortit, tandis que lui-même se changeait en poisson. Yu, plus heureux que son père, réussit à ouvrir une brèche dans les montagnes à Long-men, les eaux s'écoulèrent, et les hommes « eurent un lieu à habiter ». La légende de Yu était pleine d'épisodes : un temps, il s'était changé en ours pour travailler et faire écouler les eaux; et ne devant pas être vu de sa femme sous cette forme, ils avaient convenu qu'elle ne viendrait qu'après avoir entendu frapper un tambour. Un jour, en faisant rouler des rochers, il fit un bruit que sa femme prit pour le son du tambour qui l'appelait : elle se hâta d'accourir, et prise de peur à la vue de cet ours, elle s'enfuit. Il la poursuivit, et elle, toujours effrayée, tomba et fut changée en pierre; comme elle était alors enceinte de K'i, la pierre grossit peu à peu, jusqu'à ce que Yu, l'ouvrant d'un coup de sabre, en retirât l'enfant[1].

C'est ainsi que, modifiant au gré des lieux une vieille légende cosmogonique commune à tous les peuples du Sud-Est de l'Asie, les anciens Chinois racontaient comment, aux origines du monde, des dieux et des héros avaient aménagé la terre pour que la race humaine pût l'habiter. En même temps, d'autres héros apportaient la culture : l'Aïeul de l'Agriculture, Tien-tsou, enseignait aux hommes à faire des champs;

1. Sur le cycle des légendes de Yu le Grand, cf. GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, II, 466-572.

le Souverain Millet, Heou-tsi, leur donnait le grain par excellence, le millet; le Divin Laboureur, Chen-nong, à la tête de bœuf sur un corps d'homme, leur apprenait à faire une charrue et à labourer. Tout n'était pas encore parfaitement en ordre, cependant, en ce monde, et les monstres y pullulaient. Un héros, Yi « l'excellent archer », en délivra les hommes[1]. Il avait passé son enfance seul dans les bois : comme il avait cinq ans, ses parents, l'ayant déposé sous un arbre pour faire leur travail, le trouvèrent à leur retour entouré de cigales qui chantaient, et effrayés de ce prodige, n'osèrent le reprendre; il grandit seul, vivant de sa chasse. A vingt ans, il résolut de parcourir le monde; mais il voulut d'abord revoir sa famille : il banda son arc en criant : « Je vais tirer vers les quatre points cardinaux, que ma flèche s'arrête devant ma porte! » Il tira alors une flèche, et celle-ci, rasant le sol et coupant les herbes, le conduisit jusqu'à la maison de sa famille. Puis il partit à travers le monde, armé de son arc, et, pareil à l'Héraclès grec, accomplit des travaux surhumains. Un jour les soleils étant montés au ciel tous les dix ensemble, la terre commença à brûler : Yi en abattit neuf à coups de flèches, il les tua, et leurs cadavres restèrent au pied de l'arbre k'ong-sang. Il lutta contre l'ouragan et frappa le Comte du Vent d'une flèche dans le nombril; il alla attaquer le Comte du Fleuve qui saisissait

1. M. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, I, 376, 572, etc., essaie de distinguer deux légendes, celle de Yi le Bon Archer et celle de Yi le Mauvais Archer; les historiographes chinois ont bien en effet fait entrer dans leurs récits deux Yi successifs, mais c'est chez eux simple affaire de classement chronologique, et partout où ce souci ne se fait pas jour, il n'y a qu'un seul héros auquel sont attribués tous les massacres de monstres : la légende, à la différence de l'histoire, ne connaît qu'un seul Yi, au point que M. Granet, après avoir établi en général la distinction, note presque pour chaque fait particulier (en réalité pour chacun de ceux qui n'ont pas été interprétés historiquement dès l'antiquité) qu'on ne sait duquel des deux il s'agit.

des hommes et les noyait, et lui creva l'œil gauche. Il abattit dans la plaine de Tch'eou-houa le monstre à la dent percée dévoreur d'hommes, il tua au bord du lac Tong-t'ing le grand serpent Pa dont les os formèrent les montagnes de Pa. On racontait aussi de lui des aventures galantes, comment en combattant le Comte du Fleuve il avait séduit la femme du dieu de la rivière Lo. Enfin à la suite d'une expédition à l'Ouest des Sables-Mouvants, il devint roi. Mais le héros qui « le premier versa le sang sur la terre » ne pouvait avoir une fin tranquille. Ce fut après avoir tué le monstre Fong-hi, fils de K'ouei, qu'il perdit la protection céleste : quand il l'offrit en sacrifice au Seigneur d'En-haut, celui-ci ne l'agréa pas. Quelque temps après, trahi par sa femme, il fut tué par Fong-men d'une flèche en bois de prunier, la seule arme qui pût le blesser, et son corps dépecé fut bouilli dans une chaudière par sa femme et l'amant de celle-ci qui le donnèrent à manger à ses propres enfants.

De tous ces héros mythologiques, aussi bien de Yi l'excellent archer que de Houang-ti descendu du ciel, et de Kong-kong au corps de serpent, et de Chen-nong à la tête de bœuf, et du Prince Millet, et de Yu qui se transformait en ours, et de Kouen devenu poisson, et de Niu-koua qui boucha les trous du ciel, les historiens chinois, dès l'époque ancienne, essayèrent de faire des personnages historiques, et, de leurs légendes mises bout à bout, ils s'efforcèrent de tirer une histoire des premiers temps de l'humanité. A l'époque où furent composés les petits traités qui sont réunis aujourd'hui sous le titre de *Chou king*, vers le VIIIe siècle avant notre ère et dans les siècles qui suivirent, on aggloméra toutes ces légendes en une sorte de récit suivi[1]. Au commencement venait toute une

1. Je me contente de résumer ici brièvement les légendes qui forment ce qu'on appelle l'histoire des origines de la Chine telle qu'elle

série de saints, *Cheng-jen*, inventeurs des rites et des arts, auxquels on donnait le titre religieux de *ti*. D'abord il y eut Fou-hi qui avait découvert les huit trigrammes divinatoires, *pa koua*, et sa sœur Niu-koua qui avait créé les rites du mariage. Après eux vint Chen-nong, qui le premier fabriqua une charrue et apprit aux hommes à labourer; vers la fin de son règne, affaibli par l'âge, il devint incapable de tenir en respect les grands vassaux; l'un d'eux surtout, Tch'e-yeou, se montra turbulent, et, le premier sur terre, il fabriqua des armes et se révolta; Houang-ti le battit et le tua, puis il prit la place de Chen-nong. A son tour Houang-ti fut alors un saint empereur : il inventa les rites, la musique et le calendrier, les vêtements et les coiffures, construisit les premiers temples, institua la division des champs en *tsing;* des phénix et des licornes vinrent danser dans la cour de son palais. Ensuite on plaçait le héros Tchouan-hiu et d'autres empereurs dont la figure était plus floue. Deux d'entre eux, Yao et Chouen, précisément parce qu'on avait rien à dire sur eux, devinrent très tôt les saints par excellence, ceux en qui on se plaisait à incarner toutes les vertus que la philosophie du temps des Tcheou attribuait au Saint. C'étaient les premiers ancêtres de grandes familles de la cour des Tcheou : Yao, celui des seigneurs de Fang dont une fille épousa le roi Tchao, vers le IXe siècle, et aussi des comtes de Tou dont le dernier fut mis à mort par le roi Siuan en 785; Chouen, celui des ducs de Tch'en dont le dernier fut dépossédé par le roi Houei de Tch'ou en

---

apparaît constituée à l'époque des Tcheou, mais en laissant de côté tout ce qui semble être adjonction ultérieure, la légende de Pan-kou, etc. Pour plus de détails, voir CORDIER, *Histoire générale de la Chine*, t. I, 102-115; WIEGER, *Textes historiques*, t. I, 23-97; PUINI, *Le Origini della Civiltà secondo la Tradizione e la Storia dell' Estremo-Oriente;* WEDEMEYER, *Schauplätze und Vorgänge der altchinesischen Geschichte* (*Asia Major*, Prelim. Vol.).

478. Du premier on ne savait rien; le second seul paraît avoir eu une légende; encore n'était-ce qu'un conte de folk-lore, l'orphelin persécuté par sa marâtre et le fils de celle-ci, qui triomphe de tous les périls et finit par épouser les deux filles du roi. On eut beau jeu à remplir leurs règnes de faits admirables de vertu et de sainteté; on commença par faire de Chouen un modèle de piété filiale, ce à quoi le conte se prêtait assez bien; puis, tout ce qu'un saint roi doit faire pour aider la nature dans ses opérations, on le lui attribua à l'époque voulue et dans l'ordre voulu. « Si l'empereur Chouen fait une inspection, il ira d'abord à l'orient, puis au midi, puis à l'occident, puis au nord; il accomplira chacun de ces voyages dans le mois qu'une association d'idées philosophiques lie à telle ou telle direction de l'espace; il restera à la capitale quatre ans pour recevoir successivement les vassaux des quatre points cardinaux; la sixième année qui sera la première d'un nouveau cycle de cinq, il recommencera ce qu'il a fait la première année »[1]. Et cependant, malgré toute leur sainteté, un cataclysme avait gâté leur règne, une grande inondation que les chronologistes étaient bien obligés de placer de leur temps, puisque le nom de Yu y était attaché par la légende. Yu avait réussi par des travaux d'art à faire écouler les eaux, et il avait donné au monde une division parfaite; après quoi Chouen lui avait cédé l'empire; Yu avait régné, et, après sa mort, pour la première fois, il avait laissé le trône à son fils K'i, fondant la première dynastie, les Hia; et c'était un grand sujet de discussion chez les lettrés de la fin des Tcheou, si Yu en « s'appropriant l'empire » ne s'était pas montré inférieur à Yao et Chouen.

1. Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, t. I, *Introduction*, p. cxl.

De la dynastie Hia, on nommait les princes, mais on ne savait guère d'eux que leurs noms. Cependant le cinquième et le sixième d'entre eux, Siang et Chao-k'ang, reprenaient corps : on avait introduit là la légende de Yi l'excellent archer, et tout un roman s'était formé; du héros on avait fait un seigneur rebelle qui avait détrôné le roi et pris sa place, pour finir victime des intrigues de sa femme; pendant ce temps, la veuve du roi légitime qui, enceinte, avait réussi à échapper à l'usurpateur, avait mis au monde un fils, et celui-ci, élevé parmi les serviteurs, après diverses aventures comme cuisinier du seigneur chez qui il s'était réfugié, avait fini par en épouser la fille et reconquérir son royaume. Mais peu à peu les princes avait perdu leur Vertu; le dernier, Kie, était un tyran abominable qui, entraîné par sa femme, la belle Mei-hi, se livrait à toutes les débauches : leur grand plaisir était de se promener en barque sur un étang rempli de vin au milieu d'une orgie d'hommes et de femmes nus qui s'y baignaient et y buvaient et y mangeaient jusqu'à ce qu'ils fussent ivres. Un des grands vassaux, le prince de Chang, T'ang le Victorieux, aidé de son sage ministre Yi Yin, le vainquit, le déposa et l'exila, puis il prit le trône et fonda une dynastie nouvelle, les Chang, ou Yin. De nouveau, une série de rois qui ne sont que des noms se déroule, la Vertu dynastique diminuant à mesure qu'ils étaient plus distants du fondateur; le dernier d'entre eux, Cheou-sin, avait été lui aussi un tyran cruel, qui se plaisait aux supplices : il avait fait ouvrir la poitrine de son parent le sage Pi-kan, pour voir si, comme on le disait, le cœur des sages a réellement sept orifices; il avait imaginé le supplice de la poutre de métal au-dessus d'un foyer ardent, sur laquelle il faisait passer des hommes pieds nus; il faisait ouvrir le ventre des femmes enceintes pour connaître le sexe de l'enfant;

un jour voyant des hommes passer à gué une rivière en plein hiver, il leur fit casser les jambes pour voir si la moëlle des os était gelée. De nouveau le Ciel retira le mandat à la dynastie et envoya des Saints, le roi Wen de Tcheou, puis son fils le roi Wou, qui tua le tyran, renversa les Yin, et établit à la place sa propre dynastie.

Sauf le fait même de l'existence successive des dynasties Yin et Tcheou, tout cela est pure légende. Une partie est interprétation évhémérique de légendes mythologiques, une partie non moins importante est tirée des livrets des grands ballets qu'on dansait dans les cérémonies aux ancêtres royaux. Les rois de Tcheou mimaient chaque année, dans de grandes danses qui duraient une journée entière, l'histoire du roi Wou et sa victoire sur le tyran de Yin; il est probable qu'ils ne faisaient qu'imiter en cela les rois de Yin, qui, avant eux, avaient dû faire exécuter des danses analogues en l'honneur du fondateur de leur dynastie, T'ang le Victorieux, et de plusieurs de leurs ancêtres, danses que pratiquaient encore leurs descendants les ducs de Song; les ducs de K'i, qui se prétendaient descendants des Hia et étaient reconnus comme tels par la cour de Tcheou, avaient, semble-t-il, créé eux aussi à leur imitation des ballets du même genre, où l'on représentait sans doute l'histoire de Yu et de K'i et celle de Chao-k'ang, l'ancêtre particulier de leur lignée. Il s'était constitué ainsi une sorte de schéma de la danse du fondateur d'une dynastie[1], dont le thème principal était la victoire gagnée par lui sur le dernier souverain de la dynastie précédente, avec des récita-

1. M. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, II, 395-590, donne des danses dynastiques une description assez différente du schéma ci-dessus. La différence me paraît tenir surtout à ce que je parle ici des cérémonies réglées et assez tardives des temples ancestraux, tandis qu'il a étudié les traits les plus primitifs de ces danses.

tions de chants en vers à sa gloire, et aussi une harangue en prose adressée aux troupes avant la bataille. Et comme Yu n'avait pas détrôné son prédécesseur, ce fut à K'i, son fils, que fut attribuée une harangue, à la veille d'une victoire sur un rebelle, le prince de Hou. Quelques légendes ont été visiblement fabriquées de toutes pièces pour répondre à ce schéma : il est évident que des deux légendes de la fondation des Yin et des Tcheou, absolument identiques jusque dans les détails, sauf naturellement les noms de personnes et de lieux, l'une est l'imitation servile de l'autre, sans qu'il soit d'ailleurs possible de démêler sûrement laquelle est le prototype. Tout ce que les historiens chinois nous racontent des origines de l'empire, des premiers empereurs, et des premières dynasties n'est qu'une interprétation évhémérique et pseudo-historique, par des lettrés peu critiques, des vieilles légendes religieuses, et n'a aucune valeur historique.

CHAPITRE II

Les origines de l'histoire : la dynastie Yin

Les Chinois durent mettre bien des siècles à créer, dans la grande plaine d'alluvion où divaguent les innombrables chenaux du Fleuve Jaune, les premiers rudiments de la civilisation, et à s'élever lentement au-dessus de leurs voisins restés barbares. Quand ils apparaissent pour la première fois[1], vers le XIe ou

1. En 1898-1899, des crues de la rivière Yuan, emportèrent des terrains du village de Siao-t'ouen près de Ngan-yang hien, dans la préfecture de Tchang-tö, à l'extrême Nord du Ho-nan au Nord du Fleuve Jaune, et mirent au jour des fragments d'écaille de tortue inscrits. Les paysans fouillèrent les environs et déterrèrent quelques milliers de fragments semblables ainsi que quelques objets de bronze, d'ivoire, etc. La trouvaille fut achetée par M. Wang Yi-jong, mais celui-ci ayant été mis à mort en 1900 au moment de l'affaire des Boxeurs, sa collection fut vendue par son fils à M. Lieou T'ie-yun, qui publia des fac-similés photographiques d'estampages des inscriptions en 1903 sous le titre de *T'ie-yun tsang kouei*. Un premier déchiffrement en fut fait par M. Souen Yi-jang dans son *K'ie wen kiu li* (1904); il fut repris et complété en 1910 par M. Lo Tchen-yu dans un ouvrage intitulé *Yin hiu chou k'i k'ao che;* tout récemment, en 1919, dans la revue archéologique *Yi chou ts'ong pien*, M. Wang Kouo-wei en a donné une nouvelle étude dans son article *Tsien-cheou t'ang so tsang Yin hiu wen tseu k'ao che*. La découverte fut signalée pour la première fois en Amérique par le Rév. Chalfant, *Early Chinese Writing* ap. *Memoirs of the Carnegie Museum*, vol. IV, n° 1 (1906), mais c'est Chavannes, *La Divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise d'après un livre de M. Lo Tchen-yu*, (*J. As.*, X, XVII (1911), 127-137), qui en donna la première étude, bientôt suivi de M. Hopkins, *Chinese writing in the Chou dynasty in the light of recent discoveries* (*J. Roy.*

le xe siècle avant notre ère, sous les derniers rois de la dynastie Yin[1], ils étaient déjà en possession d'une culture assez avancée.

L'écriture était connue : on employait les prototypes des caractères actuels; et si, dans quelques ins-

---

As. Soc., 1911, p. 1011-1038). Depuis cette époque M. Hopkins a publié une série d'articles relatifs au déchiffrement de ces documents. Enfin, tout récemment, M. JONG Keng a donné une sorte de tableau récapitulatif des résultats acquis, suivi d'une bonne bibliographie chinoise de la question dans un article *The Discovery of the Bone Inscriptions and their Deciphering*, *Kuo-hsio chi k'an*, I, n° 4 (oct. 1923), 655-673. Voir aussi TCHANG Fong, *Recherches sur les Os du Ho-nan et quelques caractères de l'écriture ancienne* (Paris, 1925), 3-9. En dehors des écailles inscrites, divers objets en corne de rhinocéros, en ivoire, en jade, en bronze, des fragments de céramique ont été trouvés et étudiés par M. Lo Tchen-yu, *Yin hiu kou k'i wou t'ou lou* (*Yi chou ts'ong pien*, 1916, 4e-6e *mois*), et par M. HAMADA, (*Kokka*, 1921, n° 379); quelques autres sont entrés dans la collection de M. Loo, où ils ont été décrits par M. PELLIOT, *Jades archaïques de Chine appartenant à C. T. Loo* (Paris, 1925). — De plus, M. Lo Tchen-yu a publié sa belle collection d'estampages d'inscriptions sur vases en bronze attribués aux Yin, sous le titre de *Yin wen ts'ouen*, dans le *Yi chou ts'ong pien*, 1917, 4e mois.

1. Pour la date de ces inscriptions, cf. Lo Tchen-yu, *Yin hiu chou k'i k'ao che*, 1 a-b, et 104 a; WANG Kouo-wei, *Tsien-cheou t'ang so tsang Yin hiu wen tseu k'ao che*, 10 b (ap. *Yi chou ts'ong pien*, année 1919, 8e mois). Plus de la moitié des rois de Yin sont mentionnés dans les inscriptions, jusqu'au 28e et au 29e; mais les deux derniers n'apparaissent jamais : il est donc vraisemblable que l'avant-dernier roi Ti-yi fut le dernier à consulter l'oracle, et que c'est à lui et à ses prédécesseurs immédiats que les inscriptions sont dues : cela s'accorde bien avec la tradition de leurs descendants, les ducs de Song, qui plaçait le transfert de la capitale en cet endroit par le roi Wou-yi, le 28e de la dynastie, grand-père de Ti-yi, et son abandon sous le dernier roi. Le *Tchou chou ki nien* fait régner ces princes dans la seconde moitié du XIIe siècle, mais cette chronologie n'a aucune valeur, non plus d'ailleurs qu'aucune chronologie de cette période. Toutefois, comme il est vraisemblable que les ducs de Song, qui avaient conservé très exactement la liste généalogique de leurs ancêtres éloignés les rois de Yin, n'ont pas commis d'erreur dans celles de leurs ancêtres plus rapprochés, on peut calculer approximativement l'espace qui sépare Ti-yi du duc Tai (799-765), le premier dont les dates soient sûres : suivant qu'on accorde une moyenne de quinze ou de douze ans aux huit princes intermédiaires (le dernier roi de Yin et les sept premiers ducs de Song) on pourra placer le règne de Ti-yi dans la deuxième moitié du XIe siècle ou dans la première moitié du Xe siècle. Les écailles de tortue, qui datent des règnes de Wou-yi, Wen-ting et Ti-yi remonteraient donc *grosso modo* aux XIIe-XIe siècles avant notre ère.

criptions religieuses, on avait tendance à conserver les habitudes de pictographie plutôt que de véritable écriture d'une période antérieure, c'était simplement archaïsme religieux, car ce stade était dépassé depuis longtemps, et on représentait chaque mot par un signe spécial toujours le même. Le fond de ces signes était une série d'idéogrammes : le soleil était figuré par un cercle, la lune par un croissant, la terre par une motte posée sur une ligne horizontale, le sacrifice aux dieux par un homme à genoux devant un autel, la forêt par deux arbres côte à côte; l'homme, la femme, l'enfant, les animaux de toutes sortes étaient représentés graphiquement, quelques-uns stylisés comme le bœuf et le mouton, dont on dessinait surtout les cornes. Mais à ce moment déjà, comme de nos jours, nombre de ces caractères idéographiques n'étaient employés que pour le son du mot désignant l'objet qu'ils figuraient, et servaient ainsi à écrire d'autres mots homophones du premier. Ces caractères, on les écrivait sur des fiches de bambou à l'aide de bâtonnets pointus trempés dans une sorte de vernis, ou bien on les gravait sur bronze, ou sur ivoire, ou encore, pour la divination, sur des écailles de tortue.

De l'organisation sociale, les inscriptions ne nous apprennent rien; mais il est probable que la division en deux classes, une aristocratie de clans nobles et une plèbe paysanne, existait dès ce temps comme aux siècles suivants, car c'est un des traits que le Chine antique avait hérités de la culture primitive commune au monde extrême-oriental, et elle ne s'en dégagea que lentement. Dans cette société très hiérarchisée, le premier rang était tenu par le roi, *wang* : il présidait à la fois aux affaires religieuses et aux affaires laïques. Il offrait tous les sacrifices extrêmement nombreux, tant à ses ancêtres et à leurs mi-

nistres qu'aux divinités de toute sorte[1]. Dans le Grand Bourg, *Ta yi*, sa capitale, où il résidait, son palais était entouré de temples, le Grand Hall, Ta-che, qui était le temple ancestral, le Hall Méridional, Nan-che, qui était probablement la salle des grandes audiences solennelles, le Hall du Sang, Hiue-che, qui n'était peut-être qu'un autre nom du temple ancestral[2]. C'est de là qu'il dirigeait toute l'administration. Dès le temps des rois de Yin, en effet, les Chinois avaient constitué une administration régulière[3]. En tête, le premier ministre *k'ing-che*, présidait aux affaires : certains d'entre eux étaient restés célèbres, et à la fin de la dynastie, on sacrifiait encore à Yi Yin, le premier ministre du fondateur. Au-dessous de lui, divers grands officiers, le Grand-Domestique, *ta-tch'en*, préposé aux grands mandements et ordres royaux, directeur de l'étiquette des grandes cérémonies, ayant

1. Les sacrifices des Yin étaient bien plus nombreux et plus variés que ceux des Tcheou, si bien que beaucoup de caractères qui les désignent dans les inscriptions n'ont pas d'équivalent à une époque plus récente et n'ont pu être identifiés. Les Tcheou ont simplifié les rituels, moins en supprimant des fêtes qu'en ramenant les cérémonies diverses à quelques types fondamentaux, sans doute. — Il n'est pas impossible que la succession au trône se soit faite en ligne collatérale de frère aîné à frère cadet; dans le culte, il semble y avoir eu des distinctions entre les sacrifices faits par un roi à ses ancêtres directs et ceux qu'il faisait à leurs frères ayant régné. (cf. WANG Kouo-wei, *Yin Tcheou tche tou louen*, 3 a et suiv.; GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, t. II, 423-426).

2. Les inscriptions ne sont malheureusement pas assez explicites pour qu'on puisse reconnaître si les rois de Yin avaient, comme plus tard ceux de Tcheou, un palais d'habitation dans la capitale, ou s'ils résidaient au dehors de celle-ci, dans ce qui fut plus tard appelé *ming-t'ang*.

3. M. Lo Tchen-yu a résumé ce que les écailles de tortue nous apprennent de l'administration des Yin dans les pages 106-107 de son *Yin hiu chou k'i k'ao che*. Sur les sacrifices à Yi Yin, cf. WANG Kouo-wei, *Tsien-cheou t'ang so tsang Yin hiu wen tseu K'ao che*, 30 b. — Pour les passages relatifs à la divination au sujet de la récolte, de la pluie, du vent, traduits ci-dessus, et de nombreux passages analogues, voir surtout ces deux mêmes ouvrages.

sous ses ordres les Petits-Domestiques, *siao-tch'en*, qui le suppléaient dans les cérémonies les moins importantes; le Grand-Scribe, *ta-che*, chef des scribes, *che*, qui notaient par écrit sur des fiches de bambou les ordres royaux et en conservaient le double dans les archives, chef des Archives royales, et gardien des rituels qu'il donnait avant chaque cérémonie; l'Intendant, *tsai*, qui avait la charge du trésor royal[1]. Puis toute une série de fonctionnaires, *kouan*, d'employés, *leao*, de chefs de bureaux, *sseu*, que nous n'apercevons que vaguement, mais qui nous montrent une organisation analogue à celle qu'eurent plus tard les Tcheou : les titres de quelques-uns d'entre eux nous sont connus par hasard. Le palais avait tout son personnel : le Domestique du balayage, *sao-tch'en*, semble avoir été une sorte de concierge, préposé à la fois au balayage des cours et à la police des portes; à l'intérieur, les pages, *chou*, enfants chargés de divers services auprès de la reine et des princesses.

A la campagne, l'organisation administrative de la culture était aussi rigoureuse que sous les Tcheou : les inspecteurs des champs, *tsiun*, fixaient les ensemencements et surveillaient la moisson. La récolte était d'ailleurs la grande affaire, celle dont dépendait la vie entière de la communauté, car de tout temps la société chinoise a été essentiellement agricole[2]. On

1. Le *tsai* n'est pas mentionné dans les inscriptions sur écailles de tortue, mais on le trouve dans l'inscription d'un vase dédié au roi Yi, et qui paraît contemporain des écailles de tortue inscrites; cf. YUAN Yuan, *Tsi-kou-tchai tchong ting yi k'i k'ouan che*, k. 2, 16 a; Lo Tchen-yu, *Yin wen ts'ouen*, k. 2, 23 b.

2. L'hypothèse récemment émise par M. NIWA, *Social Revolution from Yin to Chou* (*Shinagaku*, III, IX, sept. 1924) que les habitants de la Chine Orientale, sujets des Yin, étaient essentiellement chasseurs, tandis que ceux de la Chine Occidentale, sujets des Tcheou, étaient pasteurs et agriculteurs, ne repose que sur une fausse interprétation de statistiques un peu superficielles tirées des inscriptions

cultivait surtout deux espèces de millet, le millet à panicules, et le millet sans panicules, le blé et même le riz. Aussi l'état des récoltes était-il l'objet d'une sollicitude constante de la part du roi. Les « archives de l'oracle » le montrent consultant sans cesse la divination à ce sujet. « Divination du jour *keng-chen*. (Le roi) demande : obtiendrai-je une récolte de millet? Troisième mois... » — « Au jour *meou-siu*, (le roi) demande : Mon millet produira-t-il une récolte? » — « Divination du jour *yi-wei*. Demande : Le millet qui est dans le parc de Long donnera-t-il une récolte? Deuxième mois ». C'est surtout de la pluie qu'il se préoccupait, car dans la Chine du Nord, c'est de sa venue au bon moment que tout dépend; aussi trouve-t-on souvent des formules de ce genre : « Interrogation du jour *yi-mao*. Le roi demande : Pleuvra-t-il ce mois-ci? » Le vent, d'autre part, était aussi un sujet d'inquiétude : nouveau recours à l'oracle. « Divination du jour *meou-wou* : il pleuvra. Divination du jour *keng-wou* : il y aura un grand vent du Nord. » Mais c'est surtout pour la chasse qu'il s'intéressait au vent : « Divination du jour *yi-mao*. Demande : Aujourd'hui le roi va chasser; ne sera-t-il pas empêché par un grand vent? — (Réponse) : Il y aura un grand vent. » L'élevage des bœufs, des porcs, des moutons avait aussi une grande importance. Le roi allait lui-même inspecter les bœufs destinés au sacrifice : « Le roi en personne a examiné les bœufs »; quand une bête était pleine, il s'inquiétait à l'avance de savoir le sexe des petits : « Divination : (Les petits) seront-ils mâles ou femelles? » On demandait aux ancêtres si on retrouverait des moutons égarés : « Demande : les moutons partis seront-ils

des Yin ainsi que des légendes; elle a été réfutée par M. Ojima, *Agriculture and Pasturage in the Yin Dynasty* (*Ibid.*, x, fév. 1925).

retrouvés? » C'est que le nombre d'animaux offerts en sacrifice était énorme : il y avait un mot spécial, *tan* (disparu en ce sens) pour désigner l'hécatombe; il y en avait un autre (aujourd'hui perdu) pour désigner le sacrifice de cent porcs; et il y avait des offrandes de dix porcs blancs, ou encore de dix bœufs et dix moutons, ou même de trente, ou de quarante bœufs faites en une fois à un seul ancêtre. Il est évident que l'élevage devait tenir dans l'économie chinoise de ce temps une place considérable.

Le pouvoir du roi devait être absolu en théorie, mais en pratique le conseil des « petits et grands » *hia-chang*, le limitait constamment; en cas de conflit entre le roi et ses conseillers, c'est à l'avis des ancêtres qu'on recourait par la divination. Une inscription nous en donne un exemple[1]. « Divination du jour *keng-chen*... Demande : Le roi [veut?] faire une expédition contre le pays de O ; (le conseil des) petits et grands n'y consent pas. Est-ce que je ne réussirai pas? » Quand la réponse de l'oracle était conforme à la volonté royale, le roi passait outre aux résistances de son conseil : dans le *Pan-keng*, un des livres du *Chou king* attribués aux Yin, mais rédigés beaucoup plus tardivement, on voit le roi Pan-keng, décidé à déplacer sa capitale, en appeler à la divination pour briser l'opposition de ses conseillers. « Pan-keng voulut transporter la capitale à Yin, mais le peuple ne voulut pas aller y habiter »; c'est pourquoi il appela tous les mécontents et leur tint ce discours : « Notre roi (Tsou-yi son prédécesseur) est venu et s'est établi ici. Moi, qui estime mon peuple et ne veux pas le voir périr entièrement en un lieu où personne ne peut protéger sa vie, j'ai interrogé la divination, et j'ai obtenu la réponse : « Ce (pays) n'est pas (bon) pour

1. *Yin hiu chou k'i che k'ao*, 97 a.

vous ». Quand les anciens rois avaient une affaire, ils obéissaient avec respect à l'ordre du Ciel... N'ayez pas l'audace de vous opposer à (la réponse de) la divination. » Et il menace ses ministres de châtiments s'ils n'obéissent pas, leur couper le nez ou les massacrer avec toute leur famille[1]. Ainsi c'étaient en principe les ancêtres défunts et divinisés qui gouvernaient l'empire par la divination; leur descendant vivant n'était que leur mandataire et leur représentant, et il devait les consulter et se soumettre à eux dans toutes les affaires d'importance.

L'armée se composait de cavaliers, de chars de guerre, et de fantassins, ces derniers venant probablement, comme plus tard sous les Tcheou, des levées de paysans, tandis que les chars étaient montés par les nobles. Les soldats avaient pour armes le sabre en bronze, l'arc avec lequel on tirait soit des flèches, soit des balles, l'arbalète, la hache, la hallebarde à la lame forte et trapue, légèrement convexe[2]; cette dernière était l'arme par excellence, et c'est elle qui, dès cette époque, forme dans l'écriture le radical de presque tous les termes militaires; comme armes défensives, des boucliers en cuir. Le fer n'était pas encore employé[3] : il n'apparaîtra qu'à la fin des Tcheou, et les armes de combat étaient en bronze; on ne se servait plus d'armes de pierre que pour certaines cérémonies religieuses : l'insigne de commandement du roi était la hache de jade poli[4]. Les

1. *Chou king*, Legge, 222, 246.
2. Voir la reproduction de trois lames de hallebarde des Yin trouvées à Pao-ting fou (Tche-li), *Yi chou ts'ong pien*, année 1917, 4e mois.
3. Tchang Hong-tchao, *Che ya, Lapidarium Sinicum*, *Mem. Geolog. Survey of China*, B. 2 (Pékin, 1921), Appendice; cf. Demiéville, BEFEO, XXIV (1924), 298-299.
4. Laufer, *Jade*, 81-88-94, fig. 20-24. — Un très grand sabre de jade (de la collection Touan-fang) est reproduit *ibid.*, pl. IX; cf. Lo Tchen-yu, *Kou yu tao mei pen pa* (1919), ap. *Yun tch'ouang man kao*, 31 a; on trouvera des reproductions de trois autres plus petits, deux

troupes paraissent avoir été organisées en corps de trois mille hommes[1]; on voit aussi une force de « trois cents cavaliers, gauche, droite et centre », soit par conséquent des pelotons d'une centaine de chevaux. Les inscriptions donnent quelques détails sur une guerre qui paraît avoir été difficile avec un voisin turbulent, probablement une tribu de barbares des montagnes de l'Ouest, dont le nom est écrit par un caractère qui a résisté au déchiffrement[2]. « Le roi tire les sorts à ce sujet : Ira-t-il au secours, ira-t-il à Lai-cheou (dont les habitants) sont venus trois fois (demander secours)? Le septième jour, *yi-sseu*, accordé d'aller à Lai-cheou en partant de l'Ouest. ...-yeou-kio annonce : Le pays de O a fait une razzia et nous a enlevé cinq hommes sur les sept de nos champs de ... pour les sacrifices ». Ce pays avait un allié, le pays de T'ou[3], qui, lui aussi, razziait le malheureux Lai-cheou. « Si-... annonça : Le pays de T'ou a fait une expédition contre deux villages de notre district oriental; le pays de O a fait une expédition contre les champs de notre district occidental ». Les ennemis devaient être forts, car, malgré la réponse favorable de l'oracle qui « accorde » l'expédition pourvu qu'on parte par l'Ouest (une autre fois,

---

de la coll. Eumorfopoulos dans Mme Pape-Hennessy, *Early Chinese Jades*, pl. XXVII, et un de la coll. Loo dans Pelliot, *Jades archaïques de Chine*, pl. IV : ces pièces bien qu'elles soient bien plus récentes et ne paraissent pas remonter plus haut que la fin des Tcheou, peuvent donner une idée de celles de la haute antiquité.

1. Du moins plusieurs inscriptions mentionnent-elles des corps de 3000 hommes envoyés en expédition; mais il ne s'en suit pas nécessairement que ce chiffre ait été celui d'une division régulière de l'armée des Yin.

2. Lo Tchen-yu, *Yin hiu chou k'i k'ao che*, 97 a; Wang Kouo-wei, *Tsien-cheou t'ang so tsang Yin hiu wen tseu k'ao che*, 25 a. Je remplace régulièrement ce nom par un cercle. Les points remplacent des caractères manquants ou illisibles; les crochets marquent les mots dont la traduction est hypothétique.

3. Sur la lecture de ce caractère non déchiffré par M. Lo Tchen-yu, voir Wang Kouo-wei, *loc. cit.*, 2 b.

c'est du Nord qu'il faut partir), le roi est inquiet de son armée en campagne, et il interroge de nouveau. « Au jour *keng-tseu*, divination auprès de l'(ancêtre) hôte. (Le roi) demande : [Je veux] envoyer en char 3000 hommes contre le pays de O. L'expédition réussira-t-elle ou ne réussira-t-elle pas? » D'ailleurs les expéditions se succédaient sans résultat : « Jour *meou-wou*, divination auprès de ... (Le roi) demande : Trois fois j'ai ordonné des expéditions contre O. L'expédition réussira-t-elle? »[1] Nous ne savons comment se termina cette guerre et si le pays finit par être soumis.

Ainsi, grâce à ces inscriptions, la dynastie Yin sort un peu de la brume où elle se cachait, et s'il n'est pas encore possible d'en suivre l'histoire politique, du moins voyons-nous les derniers de ses rois dans leur vie quotidienne. Ils prétendaient remonter à un personnage de naissance miraculeuse, Sie; sa mère, Kien-ti, allant avec sa sœur sacrifier dans la campagne, avait avalé l'œuf qu'une hirondelle avait laissé tomber en volant : à la suite de cela elle avait conçu, et l'enfant à sa naissance avait reçu le nom de clan de Tseu, pour rappeler l'œuf (*tseu*) auquel il devait son origine. Plus tard, un descendant de ce héros, T'ang le Victorieux, aurait fondé la dynastie en renversant le dernier souverain de la dynastie Hia : il n'est pas impossible, en effet, que les rois de Chang, dont le domaine était dans la partie occidentale de la grande plaine, aient pris la place d'une ancienne puissance dont le centre était plus à l'Est. La dynastie compte trente rois : leurs descendants aux temps historiques, les ducs de Song, avaient fort bien conservé la généalogie de leur famille, et leur liste traditionnelle ne diffère presque pas de celle

1. WANG Kouo-wei, *loc. cit.*, 25 b.

qu'ont permis de dresser les inscriptions. Mais la chronologie en est inconnue; les historiens chinois, même à l'époque des Tcheou, n'avaient pas de document authentique de cette période lointaine, et les essais de reconstructions chronologiques qu'ils ont tentés à diverses reprises n'ont aucune valeur. Une trentaine de princes ne peut guère avoir régné plus de quatre cent cinquante ans (une moyenne de quinze ans par règne est supérieure à celle de toutes les dynasties historiques chinoises), ni moins de trois cents ans, et par conséquent les débuts de la dynastie, peuvent être placés entre le xve et xiiie siècles avant notre ère[1].

Ils avaient réussi à se constituer un empire vaste et durable : il ne comprenait pas toute la Chine actuelle, ni même à beaucoup près, tout ce qui formait le monde chinois au temps de Confucius. Il n'est guère possible de se faire de son étendue qu'une idée très approximative. Suivant la tradition, l'ancien royaume avait été démembré après la victoire des Tcheou, la partie méridionale au Sud du Fleuve Jaune resta aux descendants des rois de Yin et devint le duché de Song, le Nord-Ouest au Nord du Fleuve, avec la capitale, forma la principauté de Wéi, et le Nord-Est au pied du T'ai-chan, celle de Lou; et cette tradition est corroborée par le site des anciennes capitales des Yin : il ne leur est pas attribué moins de sept changements de capitale, mais quelques empla-

1. A la fin des Tcheou, le *Tchou chou ki nien* donne 496 ans à la dynastie Yin, ce qui en mettrait le début, avec l'avènement de T'ang le Victorieux, en 1558 a. C.; la chronologie ultérieurement adoptée par les historiens chinois, et qui repose sur des calculs du temps des Han, place ce début en 1766 a. C.; l'une et l'autre date sont également sans valeur. — Pour la pseudo-histoire traditionnelle de la dynastie Yin, voir *Tchou chou ki nien*, LEGGE, *Chinese Classics*, t. I, *Prolegomena* 128-141; *Che ki*, k. 3, CHAVANNES, t. I, 173-208; et cf. WIEGER, *Textes historiques*, t. I, 67-90; CORDIER, *Histoire générale de la Chine*, t. I, 107-115.

cements seuls paraissent déterminés de façon sûre, celui de la plus ancienne Pouo, près de l'actuelle Kouei-tö fou (Ho-nan), que reprirent les ducs de Song quand ils durent abandonner leur domaine du Nord, et ceux des deux dernières, Yin au village de Siao-t'ouen dans Tchang-tö fou, où on a trouvé les inscriptions sur écaille de tortue, et Tch'ao-ko près de Wei-houei fou, toutes deux au Nord du Fleuve, dans le Ho-nan. Ainsi le domaine propre des Yin couvrait les deux rives du Fleuve Jaune, depuis son entrée en plaine, au pied du plateau du Chan-si, jusqu'au pied du T'ai-chan, et aux confins du bassin de la Houai, atteignant peut-être la mer. En dehors de ce territoire qui dépendait d'eux directement, leur suzeraineté devait s'étendre sur tous les territoires chinois du Nord[1] et de l'Est : vers le Nord-Est, ils étaient en rapport avec le Ts'i, le pays situé au pied du T'ai-chan, du côté du Nord, jusqu'au Golfe du Petchili et à la rivière Tsi; vers l'Est, ils faisaient des expéditions contre les barbares Yi du Chan-tong[2]; vers le Sud-Est, on les voit se rendre à Siu et à Houai, c'est-à-dire dans ces pays du Kiang-sou et Ngan-houei septentrionaux, dont les populations barbares devaient, au moins à certains moments, reconnaître leur suzeraineté. Ils allaient chasser à Fong, sur un lac situé près de l'actuelle K'ai-fong, ou non loin de là, à K'i;

1. La découverte d'épées de bronze qui sont manifestement de style Yin près de Pao-ting fou dans le Tche-li (*Yi chou ts'ong nien*, année 1917, 4e mois) ne suffit pas à prouver que le royaume s'étendait aussi loin vers le Nord; mais cette extension n'aurait rien d'invraisemblable. Il semble même que tout le Sud de la Mandchourie ait fait partie du domaine chinois d'alors et n'ait été que plus tard, au temps des Tcheou, occupé par les barbares; cf. ANDERSSON, *The Cave deposit at Sha kuo t'un in Fêng-tien*, ap. *Palæontologia Sinica*, Ser. D, I, 1 (1923).

2. L. C. HOPKINS, *Metamorphic Stylization and the Sabotage of Significance, a Study in Ancient and Modern Chinese Writing*, *J. Roy. As. Soc.*, 1925, 470-473.

ils allaient à Hiang et à Yu, près de Ho-nei, dans la province de Ho-nan[1].

Le pouvoir, au moins nominal, des Yin s'étendit-il jamais dans l'Ouest jusque dans la vallée de la Wei? Il faudra le croire, si véritablement le pays de Chao, où une vingtaine d'inscriptions nous montrent le roi se rendant, est celui qui porta ce nom plus tard, et fut illustré par le ministre des rois Wou et Tch'eng de Tcheou dont il était l'apanage; mais cette identification est peu probable : c'était un voyage bien lointain pour que le roi le fît si souvent, et il est vraisemblable qu'il s'agit de quelque autre Chao beaucoup plus proche de la capitale. Au reste, cette extension, au moins momentanée, de leur souveraineté n'aurait rien d'impossible[2].

C'est probablement vers le milieu ou la fin de leur dynastie[3] que des colons chinois commencèrent à essaimer en dehors de la grande plaine orientale et à aller se créer des domaines aux dépens des barbares[4].

---

1. Ces identifications ne sont pas absolument sûres, et je ne les donne que sous réserve.

2. Le *Yi chou ts'ong pien*, année 1917, 10e mois, attribue aux Yin un très beau vase en bronze trouvé dans la région de Si-ngan fou, au Chen-si; mais l'attribution est inexacte : le style d'ornementation ne peut être antérieur aux Han. De même un vase à vin de bronze, en forme de hibou, trouvé près de T'ai-yuan fou au Chan-si et également attribué aux Chang (*Ibid.*) est visiblement beaucoup plus moderne.

3. La généalogie des ancêtres des rois de Tcheou peut donner une indication chronologique approximative, si on admet, ce qui est vraisemblable, qu'elle est aussi correcte que celle des ancêtres des ducs de Song. C'est au douzième ancêtre du roi Wou, le duc Lieou, que la tradition attribue la fondation du domaine familial sur le cours supérieur des rivières King et Wei, à Pin; suivant qu'on accorde une moyenne de quinze ou de douze ans de règne à ces douze seigneurs de Tcheou, ainsi qu'aux dix premiers rois de la dynastie (la fuite du roi Li en 842 donne la première date sûre) l'établissement de l'ancêtre des Tcheou à Pin pourra se placer au commencement ou à la fin du XIIe siècle avant notre ère.

4. Sur cette colonisation antique, voir Henri Maspero, *Les Origines de la Civilisation Chinoise*, 149-153.

C'est sans doute alors qu'ils fondèrent les petites seigneuries des monts Houai, Tch'en, Chen, Ts'ai, Hiu, Ngan, Houang et, plus au Sud, Jo, Li, Souei, Eul, etc. L'entreprise la plus importante fut celle qui se termina par la conquête des vallées de la Wei et de la Fen[2], c'est-à-dire du centre du Chen-si et du Sud-Ouest du Chan-si actuels. Déjà certains clans voisins des barbares avaient essaimé chez eux : les Kì, descendants de Lou-tchong[1], avaient passé les monts T'ai-hang au pied desquels ils avaient plusieurs fiefs, Sou, Wen, etc., dans la plaine du Nord du Ho-nan, autour de Houai-k'ing fou, et fondé quelques petites seigneuries dont la plus importante aux temps historiques était celle de Tong, près de la sous-préfecture actuelle de Wen-hi, au Chan-si. Mais ce n'était que la lisière des pays barbares qui était ainsi entamée. Plusieurs grands clans dont les fiefs étaient situés vers la frontière Sud-Est du monde chinois[2], les Ki, les

1. Il est possible de distinguer par le ton le clan Kì, écrit par le caractère 己 (descendants de Lou-tchong), du clan Ki 姬 (descendants de Heou-tsi) qui est celui des rois de Tcheou, et du clan Kĭ 姞 des descendants de Houang-ti. Pour simplifier je n'écris pas la marque du ton pour le second. Les noms des fiefs de Ki et de K'i s'écrivent encore par deux autres caractères différents des premiers, mais ces noms, qui ne reparaîtront plus par la suite, ne peuvent prêter à aucune confusion.

2. Les anciens clans chinois n'étaient pas des clans territoriaux, et rien ne permet de les considérer, ainsi que M. Haloun, *Beiträge zur Siedlungsgeschichte chinesischer Clans* (*Asia Major*, 1923, p. 165-181) comme de véritables petits états. Mais ils semblent avoir eu des zones d'importance particulière, non que dans ces régions ils aient été seuls, ou même aient été nécessairement plus nombreux que les autres clans, mais on ne retrouve pas leur nom ailleurs, ou du moins on ne le retrouve ailleurs que rarement. Aucun clan n'apparaît jamais comme occupant un domaine nettement délimité où il était le seul maître, et la tradition religieuse d'aucun d'eux ne conserve rien qui puisse se ramener là. D'ailleurs il est inexact de parler du domaine d'un clan; il y avait des seigneurs appartenant à un clan et possédant des domaines, mais c'est la lignée de ces seigneurs seule, et non le clan tout entier, qui avait des droits sur ce domaine; on peut donc parler de la répartition territoriale des seigneurs appartenant au même clan, mais non de répartition territoriale des clans. Enfin les clans sont essentiellement patriciens : un nom de clan n'appartient qu'aux nobles

Sseu, les Ying furent les principaux artisans d'une pénétration complète et d'une véritable colonisation; et parmi eux les Ki paraissant avoir joué assez vite le premier rôle. C'était déjà dans l'Est un clan fort important, dont les diverses familles dominaient dans tout le pays s'étendant du bord de la mer au Fleuve Jaune, au Sud du T'ai-chan et à la frontière des barbares : des princes de ce clan possédaient là de nombreux petits fiefs, Ts'ao, Tch'eng, Ki, Kao, dans l'angle Sud-Ouest de la province de Chan-tong, Teng plus à l'Est (à proximité de Teng-hien), enfin Yang près de Yi-tcheou, au Sud-Est de la même province[2]. Plus à l'Ouest, ils étaient peut-être installés au Sud du Fleuve Jaune, mais il est difficile de faire la part des domaines anciens et de ceux qui furent distribués plus tard par les rois de Tcheou dans cette région où d'ailleurs nombre d'autres clans étaient représentés par d'importantes familles seigneuriales, le clan Tseu avec le fief de Chang (Song au temps des Tcheou), le clan Kĭ, des descendants de Houang-ti, avec celui de Yen, etc. A côté et au milieu des seigneurs de clan Ki, une famille du clan Sseu tenait Tseng dans le Sud du Chan-tong, et une autre, Fei, non loin de là, près de l'actuelle Yu-t'ai hien; plus

---

qui descendent d'un ancêtre commun; et leurs sujets plébéiens, qui n'ont pas d'ancêtres du tout, restent absolument en dehors. Quand je parle de l'action de tel ou tel clan dans la colonisation, il ne faut donc pas y voir une action du clan dans son ensemble; mais cette formule désigne simplement l'action personnelle de certains individus du clan, probablement des cadets de certaines familles seigneuriales, et c'est uniquement l'impossibilité de désigner avec précision la principauté dont ces individus étaient originaires qui me fait employer cette formule commode, mais inexacte.

2. Les autres seigneurs du clan Ki dans cette région sont les descendants de divers princes de Lou, et par conséquent sont plus modernes. On peut hésiter sur l'origine des princes de Lou eux-mêmes : j'admets l'authenticité de la tradition qui les rattache à la famille royale et fait de leur établissement une des suites de la victoire sur les Yin, voir ci-dessous p. 56. Les seigneurs de Ts'ao aussi prétendaient descendre d'un frère du roi Wou.

à l'Ouest, au sud du Fleuve Jaune, autour de K'ai-fong fou (Ho-nan), d'autres Sseu encore avaient K'i, dont le nom est resté attaché à une sous-préfecture, et Chen, près de Tch'en-lieou. Quant aux Ying, une famille de ce clan possédait, tout près de Tseng, dont le sire était du clan Sseu, le fief de T'an dans Yi-tcheou-fou (Chan-tong); mais la plupart avaient leurs terres plus au Sud, dans les monts Houai, et elles avaient eu assez d'influence sur les barbares pour que certains chefs des Siu et des Houai eussent pris leur nom[1]. Vers la fin des Yin, des membres de ces clans, probablement des cadets de famille, commencèrent

1. M. SCHINDLER, *The Development of Chinese Conceptions of Supreme Beings* (*Asia Major*, 1923), p. 361, place la « patrie d'origine » du clan Ying dans « une région déterminée, à l'E., par les districts qui entourent le T'ai-chan... et à l'O. s'étendant jusqu'à Han-tan Kouang-p'ing fou et Tcheng-ting fou), Fei-lie, Leang-tch'eng », avec son cen re près de l'actuelle Fan-hien, à « l'ancienne ville de Ts'in, qui peut être regardée comme le point de départ de la future dynastie » (Ts'in), parce que c'est dans le pays de Lou que se trouvait, dit-on, le fief du mythique empereur Chao-hao, le prédécesseur de Yao, ancêtre du clan Ying, et à cause du nom de Ts'in qu'on retrouve à la fois au Chan-tong et au Chan-si. Je viens de dire ce que je pense de cette théorie des clans territoriaux : ici elle conduit M. Schindler à placer l'origine des Ying dans un pays où, à l'époque historique, il n'y avait pas un seul fief de ce clan. D'ailleurs l'argument tiré de l'emplacement du fief de Chao-hao est peu solide, car s'il est facile de voir que les historiens le placent près de la capitale de Lou parce que c'est là que se trouvait, à l'époque historique, le tombeau de ce personnage, nous connaissons trop peu sa légende pour voir par quel lien elle avait été rattachée à cette région : pour autant qu'elle nous est connue, c'était une légende mythologique appartenant au cycle de l'arbre du soleil, le k'ong-sang, cf. GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, II, 436-437; tout ce cycle a été anciennement naturalisé dans le pays de Lou, où nous en retrouvons les noms partout dans la topographie locale, mais nous ne savons ni pourquoi ni comment eut lieu cette adaptation. La localisation du tombeau de Chao-hao à Lou en est une des conséquences et n'a par suite pas plus de valeur que toute autre identification géographique de cette légende, celle de l'arbre k'ong-sang avec une montagne de la principauté par exemple; il n'y a donc pas grande importance à y attacher. Quant aux ressemblances de noms, elles sont trop fréquentes dès l'antiquité en Chine pour qu'on puisse en tirer argument : l'existence de deux Ts'in, un à l'Est et l'autre à l'Ouest, ne commencerait à avoir quelque sens que si tous deux étaient des fiefs du même clan; et l'exemple des deux

à aller chercher fortune dans l'Ouest, et réussirent à y fonder des principautés en pays barbare. Des Sseu s'étaient installés aux bords du Fleuve Jaune, autour du temple qu'ils avaient élevé à leur ancêtre Yu, à la sortie du défilé de Long-men, à Sin (près de Ho-yi, sur la rive droite du Fleuve, Chen-si), dont une fille passait pour avoir été la mère du roi Wou de Tcheou; et sur la rive gauche, à Tong[1], à Hia et à Ming, dans le Sud-Ouest du Chan-si; d'autres avaient même débordé par-delà le Ts'in-ling, et avaient fondé, dans la vallée de la Han, Pao d'où venait la belle Sseu de Pao, la reine néfaste qui perdit le roi Yeou de Tcheou. Mêlés à eux sur les bords du Fleuve Jaune, entre l'embouchure de la Fen et celle de la Wei, on trouvait des Ying : ils y avaient Keng, sur la basse Fen; Fei sur la rive droite du Fleuve, à la sortie de Long-men; tout près de là, Leang, ou Chao-leang, presque en face de l'embouchure de la Fen; et, plus à l'Ouest, Wang et P'eng-ya au bord de la rivière Lo; hors de ce centre, ils avaient fondé des postes qui paraissent avoir été complètement séparés : à l'Ouest, Ts'in sur la haute Wei, à l'Est Tchao sur le cours moyen de la Fen, et même, plus à l'Est encore, Leang-yu, près de Ho-chouen, dans l'Est du Chan-si. Mais les terres les plus étendues appartenaient, semble-t-il, aux diverses familles du clan Ki : tout le quadrilatère com-

---

fiefs de Yen, l'un le Yen Septentrional, du clan Ki des descendants de Heou-tsi, l'autre le Yen Méridional, du clan Kĭ des descendants de Houang-ti montre bien que l'identité de nom des territoires et celle des clans de familles princières ne se suivent pas nécessairement. L'étude de la répartition des seigneuries d'un clan à l'époque historique est le seul procédé qui, malgré ses inconvénients, repose au moins sur des faits exacts : tout autre procédé est nécessairement arbitraire. Cf. H. Maspero, *Légendes mythologiques dans le Chou king*, 81-84.

1. Ce fief de Tong, dont le seigneur appartenait au clan Sseu (*Kouo-yu*, k. 14, 15 a) était différent du Tong dont le seigneur était du clan Kì (*Kouo yu*, k. 13, 3 b).

pris entre la Fen et les deux branches du Fleuve Jaune était à eux : Kiai, Hia-yang, Yu, etc.; de plus, des Ki avaient des domaines dans toute la vallée de la Wei, à Jouei, près de son embouchure, à Chao, à Kouo, près de Feng-siang fou. Le plus puissant de tous ces seigneurs était celui de Tcheou, dont la principauté occupait tout l'Ouest de la plaine, sur le cours moyen des rivières King et Wei jusqu'à l'entrée des montagnes.

La tradition du Temple Ancestral des rois de Tcheou faisait remonter la fondation de ce domaine au douzième ancêtre du roi Wou, le duc Lieou, qui le premier avait défriché les terres de Pin, et y avait créé un grand fief[1]. « Dévoué était le duc Lieou, — ne prenant pas de repos, ne prenant pas de plaisir. — Il partagea (les champs), il divisa (les terres)... »[2] La vie était dure pour ces colons du Far-West chinois, et leurs descendants se souvenaient encore, quelques siècles plus tard, du temps où ils habitaient des caves creusées dans le löss[3]. Le domaine de Pin était d'ailleurs fort exposé, à la lisière même des montagnes où les barbares insoumis restaient inaccessibles : au bout d'un siècle ou d'un siècle et demi environ, la pression devint si forte qu'il fallut le quitter, et le dixième seigneur, T'an-fou, l'Ancien

1. Nous connaissons un peu, sinon l'histoire même de cette colonisation, au moins l'idée que s'en faisaient les Chinois vers le VIII[e] ou VII[e] siècle a. C., par les odes rituelles des Tcheou, dont je cite quelques passages. Tout cela n'a que la valeur d'hymnes religieux composés longtemps après l'époque qu'ils chantent, et ne constitue naturellement pas des documents historiques.

2. Le dernier vers de la première strophe signifie : « Il commença sa marche », et Legge comprend qu'il s'agit de l'émigration du duc Lieou, et que la strophe raconte le voyage des émigrants. Il s'agit seulement en réalité, de l'établissement du duc à Pin et du défrichement d'un site favorable pour y installer sa demeure.

3. *Che king*, 437 (*Ta ya*, Décade *Wen-wang*, 3, Ode *Mien*) : « L'ancien duc T'an-fou — fit des huttes en terre, fit des caves, — il n'y avait pas encore de maisons. »

duc, quittant les bords de la King émigra au Sud au bord de la Wei, à K'i. « L'Ancien duc T'an-fou — vint le matin, au galop de son cheval, — suivant les bords des rivières occidentales, — jusqu'au pied du (mont) K'i, — où lui et la fille (du clan) Kiang, — ensemble vinrent, ensemble cherchèrent une demeure. — La plaine de Tcheou était belle, violettes et laiterons y étaient comme des gâteaux; — là d'abord il consulta (ses officiers), — là il perça notre tortue (pour la divination), — elle répondit : Installez-vous ici; elle répondit : Moment favorable; construisez-vous une demeure en ce lieu. — Et il encouragea, et il installa, — et il les mit à droite, et il les mit à gauche, — et il fit les divisions des champs par village, — et il creusa des canaux, et il mesura, — depuis l'Ouest jusqu'à l'Est, — de toutes parts il régla tout... — Les chênes et les buissons épineux s'éclaircirent,— des routes pour le voyage s'ouvrirent, — les barbares Kouen s'enfuirent, — or, ils étaient tout pantelants[1] ». C'est à ce T'an-fou et à son frère Ki-li que la tradition faisait remonter l'influence que les seigneurs de Tcheou prirent dans la région. Ki-li aurait été le premier à entrer en rapport avec la cour des Yin, et sa puissance aurait excité les craintes du roi qui l'aurait fait assassiner. Son successeur Tch'ang, qui reçut plus tard le titre posthume de roi Wen, aurait réussi à imposer son autorité à tous les seigneurs de la région occidentale, et même aux barbares Jong du Chen-si jusqu'aux gens du Chou et de P'eng au Sseu-tch'ouan. Le roi aurait reconnu son autorité en lui accordant le titre de Comte d'Occident, Si-po, et en lui faisant don d'un arc, d'une hache et d'une hallebarde. Cette hégémonie ne s'était d'ail-

1. *Che king*, 438.
2. *Che ki*, k. 3, et k. 4, Chavannes, I, 201-205, 215-222.

leurs pas imposée sans peine, et la légende conservait le nom du comte de Tch'ong, Hou, qui avait calomnié le Comte d'Occident auprès du roi Cheou de Yin et avait été cause de son emprisonnement[2].

On comprend combien les riches plaines de l'Est devaient tenter les barons occidentaux quand ils les comparaient à leurs maigres domaines toujours sous la menace des barbares. L'orage éclata sur la fin du XIe ou le début du Xe siècle avant notre ère : le Comte d'Occident jeta ses hordes demi-barbares contre la Chine orientale, la capitale fut enlevée, le roi de Yin, Kouei, fut tué, et les vainqueurs se partagèrent les domaines des vaincus; puis, chargé de butin, le roi Wou de Tcheou revint dans son domaine de la Wei, et se réinstalla dans sa capitale récemment construite de Hao. Une nouvelle dynastie, les Tcheou, avait remplacé les Yin.

CHAPITRE III

L'Empire de Tcheou

(IXe-VIIIe siècles)

Autant que la tradition permet de le reconnaître, sous la forme un peu déconcertante que lui a donnée l'interprétation historique des grands ballets dansés aux fêtes du temple ancestral, la victoire des Tcheou fut définitive. Le royaume des Yin fut démembré, et toute la partie septentrionale en fut détachée et donnée par le roi Wou à deux de ses frères : leur capitale et tout le territoire borné au Sud et à l'Est par le Fleuve Jaune avec six vassaux devinrent la part de Fong, prince de K'ang, et formèrent la principauté de Wéi; plus à l'Est, le pays au-delà du Fleuve et au pied du T'ai-chan, avec sept autres vassaux des Yin fut conféré à Tan, duc de Tcheou[1] : ce fut le fief de Lou, au milieu des seigneuries de clan Ki qui de tout temps avaient été prépondérantes dans la région située entre le Fleuve Jaune, le T'ai-chan et la mer. Les descendants des Yin ne gardèrent que la partie méridionale de leurs anciens domaines, celle qui, d'après leurs traditions, avait été le berceau de leur famille, et où elle avait eu son premier fief et sa première capitale : ce fut le duché de Song. Le premier rôle leur avait échappé définitivement.

1. *Tso tchouan*, Legge, 754.

Des premiers rois de Tcheou, au lendemain de la conquête, nous ne savons rien, pas même des légendes; il ne subsiste d'eux que leurs noms et leurs titres, pas davantage : après le roi Wou, le roi Tch'eng, puis le roi K'ang. Sur le roi Tch'eng, on trouve encore quelques récits datant de sa minorité : c'est qu'alors était régent le duc de Tcheou, l'ancêtre des princes de Lou, et que les rituels des fêtes que ceux-ci faisaient en son honneur avaient donné naissance à tout un cycle de légendes; ensuite c'est le silence complet[1]. La tradition ne reprenait, semble-t-il, quelque consistance qu'avec le roi Tchao et son fils, le roi Mou; malheureusement, vers la fin de la dynastie, elle a été défigurée par toute une littérature romanesque qui prit pour héros le roi Mou[2]. Les rois Tchao et Mou avaient été de grands conquérants, qui avaient étendu l'empire au loin chez les Barbares des quatre points cardinaux. Tchao périt au cours d'une de ces expéditions, en se noyant au passage de la rivière Han[3]. Le roi Mou qui lui succéda, n'était pas véritablement son fils : la reine avait eu des rapports adultères avec l'âme de son ancêtre Tchou de Tan, le fils de l'ancien empereur Yao, et c'est de ces relations qu'était né le roi Mou[4]. Son règne se passa en voyages et expéditions guerrières aux quatre coins du monde[5], sur un char traîné par un attelage de che-

1. Quelques pièces du *Chou king* prétendent être des documents émanant de leur chancellerie, mais elles sont de date postérieure. Voir ci-dessous, Livre IV, chap. I.

2. Un de ces romans, composé vers le ve ou le ive siècle a. C., l'*Histoire du Fils du Ciel Mou, Mou T'ien-tseu tchouan*, a été conservé partiellement.

3. *Che ki*, k. 4, CHAVANNES, I, 250; *Tchou chou ki nien*, LEGGE, 149-151.

4. *Kouo yu*, (*Tcheou yu*), k. 1, § 12, 14 a.

5. Le *Mou T'ien-tseu tchouan* tout entier était le récit de ces voyages; cf. aussi *Tchou chou ki nien*, LEGGE, 150, qui donne un résumé de

vaux merveilleux qui faisaient mille *li* par jour; sa curiosité le conduisit aux sources du Fleuve Jaune où un descendant du dieu du Fleuve le guida lui-même, et où il visita le palais de l'Empereur Jaune : il alla même plus loin encore, et atteignit le mont où le soleil se couche; près de là il rendit visite à la déesse des épidémies mortelles qui réside dans la partie occidentale du monde et la gouverne, la Dame reine d'Occident, Si-wang-mou. On racontait cent traits de ces voyages fantastiques : dans une expédition contre le pays de Yue, n'ayant pas de bateau pour franchir le Yang-tseu, il avait entassé des tortues qui avaient fait un pont à son armée[1]; une autre fois, au cours d'une chasse, il avait vu la belle Ki de Cheng, et l'avait épousée, mais elle était morte peu de temps après, et le roi malade d'amour lui avait fait des funérailles splendides[2]. Une autre fois encore, un sorcier l'avait enlevé jusqu'au palais du Seigneur Jaune, à la cour duquel il avait vécu longtemps, et quand il était redescendu sur terre, il avait constaté avec surprise que le voyage et la vie dans le ciel n'avaient duré que l'espace d'un clin d'œil[3]. Puis il était mort après un long règne de cent ans.

Il n'est guère possible de démêler ce qui est sorti de l'imagination des romanciers et ce qui appartenait au fond primitif de la légende. Le seul fait qui apparaît comme certain, c'est l'importance du siècle que ces deux règnes couvrent et qu'ils résument à eux seuls pour la tradition. Après le demi-siècle environ de réadaptation qui suivit le triomphe sur Yin et la

---

ce roman; — *Tso tchouan*, 465, dont il est difficile de dire s'il a déjà connu le *Mou t'ien-tseu tchouan*, ou s'il fait simplement allusion aux légendes donc celui-ci est issu; — *Kouo yu*, k. I, I a (*Tcheou yu*).

1. *Tchou chou ki nien*, *loc. cit.*

2. *Mou T'ien-tseu tchouan*, k. 6.

3. *Lie-tseu*, k. 3, Wieger, 105.

conquête de la grande plaine orientale, les rois de Tcheou vers la fin du xe siècle ou le début du xie sortirent de leur repos, et presque immédiatement s'imposèrent par la force aux barbares voisins, pénétrèrent, probablement pour la première fois, dans le bassin du Yang-tseu, et soumirent les tribus des bords de la rivière Han et de la cuvette du Hou-pei. En même temps, ils s'efforçaient d'organiser l'empire ainsi créé : c'est au roi Mou qu'on attribuait une réforme de la justice, et, en particulier c'était lui, disait-on, qui avait introduit la pratique du rachat des peines. Son nom est si bien devenu le symbole de ce premier empire, que ses successeurs, les rois Kong, Yí, Hiao, Yî et Li[1], n'ont guère laissé que leurs noms. Ce dernier fut chassé de sa capitale par un parti de sa cour, en 842, et s'enfuit chez son beau-frère, le seigneur de Kouei, à Tche, sur les bords de la Fen, dans le Sud-Ouest du Chan-si, ne réussissant à conserver d'autorité que sur le petit territoire de la vallée de cette rivière, d'où lui vint le surnom du roi de la Fen, *Fen-wang*[2]. Le respect de l'autorité royale était encore suffisant pour que ceux qui l'avaient renversé n'osassent ni prendre sa place, ni lui donner un successeur de son vivant : il ne pouvait y avoir qu'un seul roi « Homme unique » dans le monde; mais ils gardèrent le gouvernement quinze ans (842-828), et ce ne fut qu'à la mort du roi Li que le duc de Chao et le duc de Tcheou purent mettre sur le trône son fils aîné[3] : il fut le roi Siuan (827-782).

1. Je distingue par les marques de ton des noms qui s'écrivent en chinois par des caractères différents : Yí, Yî.
2. *Che king*, 549.
2. Suivant le *Tchou ki nien*, 154 (cf. *Tchouang-tseu*, k. 28), Ho comte de Kong prit la régence; d'après le *Che ki* k. 4, CHAVANNES, I, 275, le duc de Tcheou, et le duc de Chao l'exercèrent conjointement; sur les discussions auxquelles cette divergence a donné lieu entre érudits

C'est avec ce prince que commence véritablement la période historique de l'histoire de Chine; il est en effet le premier dont il nous reste quelques documents authentiques. Ce sont des récits en vers de plusieurs de ses expéditions, odes destinées probablement à être chantées au temple ancestral pour annoncer les victoires aux ancêtres[3].

Il semble que l'empire constitué au siècle précédent par les rois Tchao et Mou n'avait pas duré, ou du moins qu'il s'était beaucoup affaibli; le règne de Siuan se passa à tâcher de le reconstituer, d'une part, en maintenant dans l'obéissance les vassaux toujours disposés à s'arroger une indépendance complète, de l'autre en soumettant par des expéditions lointaines les barbares dont les tribus entouraient le monde chinois de toutes parts. Le plus urgent était, semble-t-il, de châtier les Hien-yun, probablement des Huns, qui habitaient les deux rives du Fleuve Jaune, en amont de Long-men, au Chen-si et au Chan-si, et qui avaient profité des troubles de la fin du règne de Li pour se livrer à des incursions et à des razzias. En 822, ils eurent même l'insolence de piller la capitale, Hao (près de Si-ngan fou), pendant une absence du roi; l'armée fut lancée en toute hâte à leur poursuite, elle les atteignit à T'ai-yuan, localité dont l'emplacement est inconnu, et ils furent complètement battus. « Au « sixième mois, quel tumulte! — Les chars de guerre « furent préparés — avec leurs quatre étalons vigou-

chinois, voir CHAVANNES, *Mémoires historiques*, I, *Introduction*, p. CLXXXVI-CXCVI. — C'est la période que les historiens chinois appellent *Kong-ho*, et à partir de laquelle les divers systèmes chronologiques sont presque d'accord, ce qui n'implique pas absolument qu'ils soient vrais.

3. Il n'y a rien dans ces pièces qui oblige absolument à les attribuer au roi Siuan, mais la tradition de la fin des Tcheou est constante sur ce point, comme on le voit par le *Tchou chou ki nien*, le *Tso tchouan*, la *Préface du Che king*, etc. Il y a d'autant moins de raisons de

« reux — et on y plaça les équipements ordinaires. — « Les Hien-yun faisaient une incursion furieuse — et « par suite nous devions marcher en hâte; — le roi « ordonna de partir en expédition — pour délivrer « la capitale... — Les quatre étalons sont grands et « gros — et ils ont de larges fronts! — Nous vain-« quîmes les Hien-yun, — ainsi accomplissant grande « prouesse... — Les Hien-yun avaient mal calculé, « — quand ils occupèrent Tsiao et Houo — et s'em-« parèrent de Hao et Fang, — allant jusqu'au Nord « de la rivière King. — Nos étendards ornés de des-« sins d'oiseaux — faisaient flotter leurs plis blancs; « — dix chars de guerre — en avant ouvraient la « marche. — Les chars de guerre étaient bien équi-« librés, — aussi hauts par derrière que par devant, « avec leurs quatre étalons vigoureux, — vigoureux « et bien entraînés. — Nous vainquîmes les Hien-« yun, — allant jusqu'à T'ai-yuan; — en paix et en « guerre le *k'i-fou* — est un exemple aux dix-mille « états! »

Le danger le plus pressant ainsi écarté, le roi se trouva libre de ses mouvements, et le riche bassin du Hou-pei, au confluent de la Han et du Yang-tseu, l'attira aussitôt. C'était le pays de King, dont les habitants barbares, un instant soumis par les rois Tchao et Mou, avaient depuis longtemps secoué le joug royal. Une expédition fut dirigée contre eux, « inso-« lents barbares de King — au grand état hostiles! — « Fang-chou est très âgé, — mais pleins de vigueur « sont ses plans; — Fang-chou conduisit l'armée, « — saisit (les chefs) pour les mettre à la question et « fit prisonniers les ennemis. — Les chars de guerre « étaient nombreux, — nombreux et en grand équi-

l'écarter qu'il n'y a eu, après le roi Siuan, aucun roi auquel des expéditions de ce genre puissent être attribuées.

« page, — pareils au roulement du tonnerre. — In-
« telligent et loyal est Fang-chou; — en une expé-
« ditions il a vaincu les Hien-yun; — (maintenant)
« les barbares de King viennent se soumettre ».
Après ce succès, il fallut encore s'occuper des barbares de Siu, dans le Sud-Est, sur les bords de la rivière Houai, aux confins du Ngan-houei, du Chantong et du Kiang-sou actuels. Cette fois, toutes les forces royales, les six armées, furent rassemblées, et le roi en personne prit le commandement des troupes (821). « Grandement, clairement, — le roi donna
« ordre au premier ministre, — dont Nan-tchong est
« l'ancêtre, — le Grand-Maître Houang-fou : — Dis-
« posez mes six armées, — préparez mes armes, —
« soyez obéissant, soyez prudent, — allez secourir
« les principautés du midi. — Le roi dit au seigneur
« Yin : — Je donne ordre à Hieou-fou, comte de
« Tch'eng, — à droite à gauche qu'il mette en ordre
« les rangs, — qu'il harangue mes troupes, — qu'il
« les conduise sur les bords de la rivière Houai, —
« qu'il inspecte cette terre de Siu, — qu'il ne s'arrête,
« qu'il ne se retarde, — afin que les trois affaires
« puissent se succéder. — Grandement et fortement,
« — majestueux est le fils du ciel! — Le roi avance
« avec calme, — ses troupes ne sont ni en masses,
« ni en lignes brisées. — La région de Siu sans in-
« terruption est secouée, — elle tremble de terreur,
« la région de Siu, — comme devant le roulement et
« les éclats du tonnerre, — la région de Siu tremble
« de terreur! — Le roi a déployé sa valeur guerrière,
« —pareil à un coup de tonnerre furieux; — il fit
« avancer ses gardes les Tigres, — à l'air féroce
« comme des tigres enragés; — il déploya ses troupes
« sur la rive de la Houai, — et ainsi s'empara d'une
« foule de prisonniers. — Bien gardé fut ce pays des

« bords de la Houai, — quand s'y trouva l'armée « royale. »[1].

Nous connaissons trop mal l'histoire de cette époque pour savoir si les expéditions du roi Siuan montrent que l'empire commençait à entrer en décadence, et que les vassaux en profitaient pour essayer de reprendre leur indépendance, ou si, au contraire, elles marquent l'apogée de sa puissance. Mais trop nombreuses, elles ne pouvaient que l'appauvrir : aucun des voisins de la Chine d'alors n'était assez riche pour qu'une expédition heureuse rapportât l'équivalent de ce qu'elle coûtait en pertes d'hommes et de travail; et de plus, toutes les campagnes n'étaient pas heureuses : en 789, les Barbares Occidentaux avaient écrasé une armée à Ts'ien-meou[2]. Ce n'est pourtant pas de l'extérieur que devaient venir les coups qui mirent fin à la puissance des Tcheou. Le roi Yeou, qui succéda à Siuan en 781, paraît avoir été un de ces princes insignifiants qui suivent trop souvent les grands souverains dans les monarchies orientales; si nous en croyons la tradition, les intrigues de cour et de harem auraient rempli son règne. Une de celles-ci lui fut fatale. Un des princes que le roi Siuan avait comblé d'honneurs, le comte de Chen, avait donné sa fille en mariage au roi Yeou, et il était resté le ministre de celui-ci. Une révolution de palais où il se vit renvoyé pour faire place à un nouveau favori, pendant que sa fille était dégradée, l'amena à former une ligue avec d'autres

1. *Che king*, Legge, p. 281, 287, 555.

2. Ce nom qui signifie « les mille arpents » est aussi celui du champ sacré où le roi fait la cérémonie de labourage. Une légende explique que le roi Siuan n'ayant pas fait cette cérémonie pendant de longues années, le Ciel se lassa et lui fit subir cette défaite au lieu même (ou en un lieu de même nom) où il avait commis sa faute (*Che ki*, k. 4, Chavannes, I, 276).

seigneurs mécontents et avec les barbares : ils firent irruption à Hao, la capitale, et tuèrent le roi (771), puis tandis qu'ils mettaient sur le trône un de ses fils, le prince Yi-k'ieou, réfugié auprès d'eux, et l'installaient à la capitale Orientale Lo-yi, près de l'actuelle Ho-nan fou, un autre seigneur, le duc de Kouo (Occidental), choisissait un autre des fils du roi Yeou et le nommait roi à Houei (près de Si-ngan fou), Hao ruinée n'étant plus habitable.

C'est de cette époque que date la décadence irrémédiable du pouvoir royal. Naturellement, la légende vint prendre la place des faits historiques trop peu nombreux. On conservait dans le palais depuis les Hia, racontait-on, une étoffe remplie de bave de dragon, que personne jamais n'avait ouverte; « à la fin du règne du roi Li on l'ouvrit et on regarda; l'écume coula dans le palais et on ne put l'enlever, le roi Li fit venir ses femmes nues pour crier toutes ensemble contre elle, l'écume se transforma en un lézard noir et sous cette forme entra dans le sérail. Dans le sérail, une petite fille qui était à l'âge où on perd ses dents de lait, le trouva; lorsqu'elle arriva à l'âge où les jeunes filles prennent l'épingle de tête, elle se trouva enceinte sans avoir eu de mari, elle enfanta, et saisie de crainte elle abandonna son enfant ». L'enfant fut recueillie par des marchands ambulants et élevée à Pao; plus tard elle fut offerte au roi Yeou qui en devint amoureux. « Sseu de Pao ne riait pas volontiers; le roi Yeou, désireux de la faire rire, eut recours à mille moyens, mais elle ne rit pas. Le roi Yeou avait établi un grand bûcher à allumer le jour, et un grand tambour (pour prévenir de l'arrivée d'ennemis). (Comme si) les ennemis étaient arrivés, il alluma le bûcher de jour, et les seigneurs accoururent; lorsqu'ils arrivèrent, il n'y avait pas d'ennemis. Sseu de Pao alors rit aux éclats ». Le roi ravi

recommença souvent ce manège, si bien que les seigneurs ne se dérangèrent plus. Quand le comte de Chen se fut allié aux barbares, et que ceux-ci vinrent assiéger la capitale, le roi alluma en vain le bûcher : personne ne vint, et il fut tué[1].

---

1. *Che ki*, k. 4, CHAVANNES, I, 284; *Kouo yu*, k. 16, 7 a-b.

CHAPITRE IV

La Cour et l'Administration des Tcheou Occidentaux

I. — La Cour.

Il ne faudrait pas s'imaginer la cour des rois de Tcheou, même au meilleur temps de leur puissance, aux confins du ixe et du viiie siècle, à l'époque de Siuan et de Yeou, comme le lieu de civilisation raffinée, de philosophie, et de ritualisme hiérarchique, que des rituels composés de longs siècles après se plaisent à dépeindre. Les textes anciens, au contraire, nous la montrent à demi sauvage encore.

C'était un mélange de pompe extérieure et de luxe barbare. Même en-dehors des grandes cérémonies annuelles, le roi recevait les seigneurs avec beaucoup d'apparat[1]: il se tenait sur une estrade, face au Sud, les bras appuyés sur des tabourets ornés de jade, ayant derrière lui une tenture noire et blanche; à sa gauche était le ministre qui devait le seconder dans la réception, à sa droite le Grand-Scribe; le personnage reçu en audience entrait, se prosternait, et, sans approcher, restait debout au milieu de la cour, et quand le roi avait parlé, le ministre répétant ses paroles lui adressait des ordres et des instructions qu'un scribe présent

1. *Chou king*, Legge, p. 544-545; cf. *Tcheou li*, Biot, I, 476-477.

notait sur le champ. Puis l'ordre reçu, il se prosternait le front jusqu'à terre, et se retirait à reculons. Aux grandes solennités, aux funérailles d'un roi[1], par exemple, on exposait tous les trésors de la dynastie : on faisait alors l'étalage de toutes les somptuosités barbares de la cour, les pierres précieuses de cinq espèces, le sabre rouge, le grand sceau, le sceptre à bout pointu exprimant la sévérité royale, les grandes écailles de tortue pour la divination, le grand tambour de huit pieds, et des armes célèbres, épée de Touei, arc de Houo, etc.

Le principal divertissement du roi et de sa cour était la chasse, de grandes battues où on incendiait la brousse pour en faire sortir les fauves, bœufs sauvages, tigres, sangliers, loups[2], qu'on attendait pour les tirer au délogé, ou qu'on poursuivait en char. Les chasses variaient suivant les saisons, mais il y en avait constamment; elles étaient d'ailleurs une affaire religieuse : elles constituaient une des fonctions de la royauté, en un temps où les fauves pullulaient au point d'être un fléau public. Entre temps, le roi et ses nobles s'amusaient à des séances de tir à l'arc, autre cérémonie religieuse transformée en partie de plaisir, où, suivant des rites et un protocole immuables, le roi et ses favoris tiraient des flèches en mesure au son de la musique[3]. Toutes les fêtes, toutes les cérémonies se terminaient par d'énormes ripailles

1. *Chou king*, LEGGE, 544-548 (*Kou ming* et début du *K'ang wang tche kao*). Ces chapitres, tous deux authentiques, ont été mal coupés par le faussaire du IIIe siècle ap. J.-C. dans son édition du *Chou king*, en sorte que les trois premiers paragraphes du *K'ang wang tche kao* des éditions actuelles sont en réalité la fin du *Kou ming*. Ce texte prétend décrire les funérailles du roi Tch'eng.

2. On trouvera le récit de chasses aux sangliers, *Che king*, 36, 292, au tigre, *ibid.*, 129, au bœuf sauvage (?), *ibid.*, 292 (LEGGE traduit rhinocéros, cf. ci-dessus, p. 23), *Tchan kouo ts'ö*, k. 5, 5 a, aux loups, *Che king*, 152, etc.

3. La description des cérémonies du tir à l'arc tient tout le chapitre 7 du *Yi li*, COUVREUR, 212-283.

et beuveries, où le roi et toute sa cour se gorgeaient de nourriture et s'enivraient de vin de millet. « A « longs coups dans la nuit nous buvons, — tant que « nous ne serons pas ivres, nous ne nous retirerons « pas », est-il dit d'une fête royale[1]; et à la fin de la fête, pour remercier, les hôtes répondent : « Nous « sommes ivres de votre vin[2] ». De même après un sacrifice, parmi les hôtes « aucun n'est mécontent, « tous sont satisfaits, — ils sont ivres, ils sont bien « repus[3] ». Et c'était une ivresse turbulente, criarde, qui faisait perdre toute retenue : « Quand les hôtes « sont ivres, — comme ils crient, comme ils brail- « lent! — Ils dérangent nos plats et nos coupes, « ils se mettent à danser en titubant. — Ah! « quand ils sont ivres, — ils ne connaissent pas « leurs fautes, — le bonnet de travers et prêts à « tomber, — ils se mettent à danser jusqu'à épuise- « ment. — Quand on est ivre, s'en aller, — voilà « qui est pour le mieux; — (mais) être ivre et ne « pas s'en aller, — c'est ce qu'on appelle ruiner sa « vertu. — Boire est bon et favorable — seulement « quand on garde une bonne tenue. — Toutes les « fois qu'on boit du vin, — les uns s'enivrent, les « autres pas. — Alors on établit un surveillant — « avec un scribe pour l'assister : — ces ivrognes dans « leur impudeur, — sont honteux pour ceux qui ne « s'enivrent pas[4] ». L'ivresse et les danses d'ivrognes étaient l'achèvement régulier de toutes ces fêtes : « ils « s'enivrent et puis dansent, — ainsi se réjouissant « ensemble[5] ». Certaines danses rituelles accompagnaient ou suivaient les banquets officiels royaux; et

1. *Che king*, Legge, 276.
2. *Ibid.*, 475.
3. *Ibid.*, 373.
4. *Ibid.*, 398-399.
5. *Ibid.*, 614.

comme ces danses faisaient partie de l'éducation des jeunes gens, dans l'ivresse, les convives se mêlaient aux danseurs et faisaient en titubant leur partie. Mais souvent les danses rituelles d'un caractère assez retenu étaient remplacées par d'autres, d'un caractère tout différent : à chaque moment, on appelait des sorcières, et on les faisait danser et chanter dans le palais[1], sous prétexte de chasser des influences néfastes. C'étaient alors des danses violentes, aux pas et aux évolutions souvent très rapides, où les femmes épuisées en quelques instants se relayaient continuellement, buvant et chantant pendant les intervalles de danse, jusqu'à ce que tout le monde, hôtes et sorcières étant ivres, la fête finît en orgie. Les orgies de l'étang de vin que la légende attribue à Kie, le tyran de la dynastie Hia, quand il se promenait en barque sur un lac rempli de vin, pendant que trois mille jeunes garçons et jeunes filles nus s'y baignaient en buvant et en mangeant des viandes disposées en tas sur le rivage, n'étaient que le grossissement, dans le cadre d'un conte populaire, des fêtes ordinaires de la cour.

Ces fêtes violentes et s'achevant dans l'ivresse étaient un dérivatif momentané, mais assuré, aux craintes perpétuelles pour la vie dans lesquelles se débattait tout ce monde, les rois et leurs femmes, et leurs courtisans, au milieu des intrigues de toute sorte. Le roi Li avait attaché à sa personne une sorcière du pays de Wéi, qui lui désignait par des

---

1. Un passage d'un chapitre perdu du *Chou king* cité par *Mo-tseu*, k. 8, 18 b (*Fei yo*), FORKE, 371, décrit en les condamnant les scènes de danse des sorcières, qu'il attribue à l'époque des rois de Chang. — Ce passage a été incorporé à un des chapitres non authentiques, fabriqués au IIIe siècle p. C., le *Yi hiun* (*Chou king*, LEGGE, 196), mais non sans déformations.

moyens surnaturels les seigneurs qui parlaient mal de lui, et ceux-ci étaient mis à mort sur le champ[1]. Et les exécutions étaient féroces : le prince Ngai de Ts'i, accusé d'avoir médit du roi Yî, fut saisi et mis à bouillir dans un trépied (817)[2]. Cette sévérité n'empêchait pas les factions de se donner carrière, puisque le roi Li, chassé de sa capitale par un parti de sa cour, en 842, avait dû s'enfuir à Tche.

Et pourtant, malgré ces mœurs encore empreintes d'une sauvagerie brutale, c'était bien l'aurore de la civilisation chinoise. C'est sous les derniers rois des Tcheou Occidentaux que les premiers essais de la littérature apparurent en vers et en prose, essais d'abord timides et se rattachant étroitement à la liturgie, mais s'en libérant peu à peu pour donner lieu, sous les rois Siuan et Yeou, à une belle floraison de poésie de cour à forme et à thèmes populaires, et à une littérature en prose à tendances philosophiques, qui se développa plus largement encore sous les Tcheou Orientaux.

II. — L'Administration centrale.

L'accroissement de l'empire avait nécessairement dû entraîner avec lui une réorganisation complète de l'administration. Les premiers rois de Tcheou paraissent s'être contentés d'adapter celle de la dynastie précédente; leurs successeurs la développèrent proba-

1. *Kouo yu* (*Tcheou yu*), k. 1 § 3; *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 20, 12 a; *Tchou chou ki nien*, Legge, 153 (année 846); cf. *Che ki*, Chavannes I, 275. — Ainsi les rois zoulous du siècle dernier avaient leurs sorcières qui « sentaient » dans les grandes assemblées royales ceux qui voulaient mal au roi, et ils étaient exécutés immédiatement.

2. *Tchou chou ki nien*, Legge, 153.

blement, mais ils ne paraissent pas en avoir changé les principes. On attribuait au roi Mou une réforme de la justice; ses successeurs et le roi Siuan semblent en avoir introduit d'autres sur la portée desquelles il n'est guère possible de se faire une idée : la seule chose que nous sachions est que les scribes, pour simplifier la correspondance officielle, déjà très active, adoptèrent, vers le VIII[e] siècle, une écriture plus cursive et moins compliquée, celle qu'on appelle l'écriture *tchouan*. A la fin des Tcheou Occidentaux, vers l'époque des rois Siuan et Yeou, l'administration royale apparaît parfaitement développée[1].

Pour la diriger toute entière, le roi avait auprès de lui un Premier ministre, *k'ing-che* , fonction et titre remontant à la dynastie Yin, qui était, en somme, son substitut et son remplaçant en tout. Avec un roi énergique, ce personnage jouissait déjà d'un pouvoir considérable; mais quand le roi était trop faible ou

1. Le tableau qui suit diffère de celui qu'on donne ordinairement d'après les rituels, parce que j'ai essayé de l'établir pour cette époque (la plus intéressante puisque c'est la seule où l'administration des Tcheou fut véritablement vivante et dirigea un grand empire), en prenant pour base le *Chou king* et le *Che king;* mais ils ne pouvaient donner qu'un cadre général, et, pour tout ce qui touche au détail des fonctions, il a fallu les compléter à l'aide du *Tso tchouan* et surtout du *Tcheou li*, documents plus récents. Biot, dans ses *Recherches sur les mœurs des anciens Chinois, d'après le Chi-king* (*J. As.*, IV[e] série, t. II, (1843) p. 307-430) a malheureusement laissé de côté tout ce qui touche à l'administration, se contentant de renvoyer au *Tcheou li* qu'il traduisait à cette époque. Il y a bien un chapitre du *Chou king* actuel consacré à ce sujet « *les Fonctionnaires des Tcheou* », *Tcheou kouan*, mais c'est un de ceux qui ne sont pas authentiques; aussi l'article de C. de Harlez, *Le Tcheou-li et le Chan hai king, leur origine et leur valeur historique* (*Tp*, V (1894), 11-42, 107-122) n'est-il guère utilisable, car c'est une comparaison des noms de fonctions du *Tcheou li* et de ceux du chapitre *Tcheou kouan* du *Chou king*. M. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, 61 (Leipzig 1919), bien qu'il commette la même erreur fondamentale de ne pas tenir compte de l'inauthenticité du chapitre *Tcheou kouan*, a fait un travail d'une utilité incontestable, en réunissant un grand nombre de citations des classiques sur les titres de fonctions anciens.

1. Le *k'ing-che* est en dehors et au-dessus des autres ministres, cf. *Yi Tcheou chou*, k. 2, 6 b, où il est cité à part, et avant les San-lao.

trop paresseux pour s'occuper lui-même des affaires, c'est lui qui réglait tout, comme le comte de Tcheng pour le roi P'ing; aussi cette charge était-elle disputée âprement. Elle tendait d'ailleurs à devenir héréditaire dans certaines familles. Aux IXe et VIIIe siècles, quatre ducs de Kouo en sont revêtus, au VIIe siècle, quatre ducs de Tcheou s'y succèdent; les premiers disparaissent définitivement en 655 avec la conquête de leur apanage par le prince de Tsin, les seconds en 580 avec la fuite au Tsin du dernier d'entre eux. Au VIe et au Ve siècles, cette charge est partagée entre les ducs de Chan, descendants du roi Tch'eng, et les ducs de Lieou, dont le premier était fils du roi K'ing (618-613). Puis, à la fin du Ve siècle, on voit reparaître des ducs de Tcheou, qui deviennent prépondérants, et durent jusqu'à la fin de la dynastie; mais c'est une famille nouvelle, issue d'un frère du roi K'ao (440-424), en faveur de qui celui-ci avait relevé le vieux titre de déshérence[1].

En dessous du Premier ministre, l'administration se divisait en sections, véritables départements ministériels. Il y avait d'abord trois ministres chargés des affaires générales de l'empire, agriculture, guerre, travaux publics[2]; c'étaient des ministres de premier rang qu'on appelait collectivement les trois Vieillards,

1. Sur les premiers ministres des rois de Tcheou à l'époque du *Tch'ouen ts'ieou*, voir Hou Tch'en-kao, *Tch'ouen ts'ieou ta che piao* k. 20, et les généalogies, *ibid.*, k. 12, où les textes du *Tso tchouan* sont rassemblés. La disposition en tableaux chronologiques adoptée par l'auteur l'a forcé à être souvent plus précis que les documents ne l'y autorisaient, mais, cette réserve faite, le travail, compilation consciencieuse, est utilisable. — Pour la deuxième lignée de ducs de Tcheou, voir Chavannes, *Mémoires Historiques*, t. I, 301, note 1.

2. On attribue généralement aux Tcheou six ministres, et c'est bien en effet ce que dit le *Tcheou li;* telle devait être l'organisation de son temps (IVe siècle a. C.). Mais le *Chou king* ne connaît l'expression *lieou k'ing* que dans le sens de « chefs des six armées royales » (Legge, 152), et le sens « les ministres » n'apparaît que dans un chapitre non authentique (Legge, 530).

san lao, ou les trois Chargés d'affaires, *san yeou che*, *san che*, ou les trois Grands-Officiers chargés des affaires, *san che tai-fou*, ou peut-être aussi les trois Officiers, *san li*[1]; dans l'ordre où ils sont régulièrement énumérés, et qui correspond probablement aux préséances, ce sont le *sseu-t'ou*, le *sseu-ma* et le *sseu-k'ong*[2].

Le Directeur de la Multitude, *sseu-t'ou* ou Seigneur de l'Agriculture, *nong-fou*, « protégeait le peuple[3] ». C'est lui qui était chargé de diriger la plèbe paysanne dans sa vie journalière; il l'encadrait dans une administration locale compliquée qui dépendait entièrement de lui; les travaux des champs, étroitement réglementés, étaient réglés par lui, ses subordonnés présidaient à la répartition des cultures, aux semailles, à la récolte, au battage; il organisait et dirigeait les corvées, en personne quelquefois, répartissant le travail entre les ouvriers[4]; il suivait les paysans jusqu'au marché où tout dépendait de lui, police, prix

1. San-lao : *Yi Tcheou chou*, k. 2, § 11; — san yeou che : *Che king*, 323; — san che : *ibid.*, 326; *Chou king*, 515; — san che tai-fou : *Che king*, 326. L'expression *san li* (*Tso tchouan*, 349) désigne peut-être les trois ministres de second rang, comme dans le *Yi Tcheou chou*, *loc. cit.*

2. Ils sont énumérés dans cet ordre par le *Chou king*, 298 (*T'ai che*, texte reconstitué); 301 (*Mou che*); 414 (*Tseu ts'ai*); 516 (*Li tcheng*); le chapitre *Ts'icou kao* (411) place le *sseu-ma* en tête. Seul le chapitre *Hong fan* (327) donne une énumération différente : *sseu-k'ong*, *sseu-t'ou*, *sseu-k'eou*, mais ces noms viennent au milieu d'une liste de choses et de titres divers établie sur des principes philosophiques, et ne peut être opposée aux précédentes, qui sont nettement des formules administratives. D'ailleurs la liste des trois ministres royaux est garantie par celle des trois ministres des princes feudataires, qui est la même; dans ce cas comme dans bien d'autres, les rituels tardifs qui donnent six ministres au roi n'ont fait que systématiser, en lui accordant la valeur d'un principe, un simple accident du développement historique de l'administration royale.

3. Les mots entre guillemets ici et après les noms du K'i-fou et du Hong-fou traduisent une phrase du *Chou king*, 411. — Le titre de sseu-t'ou se rencontre : *Chou king*, 327, 411. M. Schindler, *loc. cit.* 53, note 3, traduit *sseu-t'ou* par chef des fantassins, et suppose que sa fonction primitive était de commander les levées des paysans qui combattaient à pied.

4. *Tso tchouan*, Legge, 309 (il s'agit du sseu-t'ou du pays de Tch'ou).

de vente, emplacements des vendeurs, etc. Sa mainmise sur la vie plébéienne allait plus loin : les actes courants de la vie des paysans, mariages, fêtes et assemblées étaient réglementés par lui; et les procès des paysans, à moins d'être très graves, étaient dans ses attributions, et étaient jugés localement par ses subordonnés[1].

Le Directeur des chevaux, *sseu-mà*, appelé aussi Seigneur (des troupes) du Domaine royal, *k'i-fou*[2], « réprimait les rebelles »; il était pour les paysans du domaine royal le maître en ce qui concerne les choses militaires, comme le sseu-t'ou l'était des choses civiles : il appelait et exerçait les levées, les convoquait pour l'instruction militaire et pour les chasses, les passait en revue : il était leur juge en campagne et en manœuvre ou à l'exercice; c'est lui qui dirigeait les grandes chasses des quatre saisons, c'est lui qui conduisait les troupes en temps de guerre. Il était le chef de l'armée[3], tant des guerriers nobles que des soldats plébéiens; comme tel, en cas de victoire, c'est lui qui était reçu en triomphe, lors de la rentrée à la capitale, marchant en tête des troupes, la flûte dans la main gauche et la hache dans la main droite, au milieu des chants de victoire, et c'est lui qui offrait les prisonniers au dieu du sol et aux ancêtres : en cas de défaite, c'est lui qui prenait le deuil[4]. Son rôle s'étendait à toutes les choses militaires, armes et arsenaux, chars, chevaux, et haras, qu'il dirigeait en temps de paix.

Le Directeur des Travaux publics, *sseu-k'ong*, ou Seigneur des Vastes (travaux), *hong-fou*, « fixait les

1. *Tcheou li*, Biot, I, 192 et suiv.
2. Sseu-ma : *Chou king*, 327 (*Hong fan*), 414 (*Tseu ts'ai*), 516 (*Li tcheng*), etc.; k'i-fou : *Chou king*, 411; *Che king*, 298.
3. Le K'i-fou conduit une expédition, *Che king*, 283; cf. ci-dessus, p. 60-61.
4. *Tcheou li*, Biot, II, 182-183.

bornages »[1]. A la différence des précédents, il s'occupait non des hommes, mais des terres : les paysans eux-mêmes n'étaient pas de son ressort, mais les champs, les digues, les canaux, les routes, les terrains incultes, les fleuves et les montagnes, tout cela dépendait de lui : il surveillait et entretenait les grandes digues des fleuves, préparait le creusement des canaux et en empêchait l'ensablement[2] : d'autre part, ses subordonnés s'occupaient de même des diguettes qui séparent les champs, et arpentaient les terres pour les répartitions périodiques. De plus, c'est de lui que dépendaient tous les artisans, architectes, sculpteurs, fondeurs, fabricants d'armes, charpentiers et menuisiers, brodeurs, etc.[3].

En-dessous de ces trois ministres de premier rang, trois ministres de rang moins élevé avaient des fonctions à peine moins importantes[4]. Deux d'entre eux s'occupaient des affaires personnelles du roi, le troisième de la justice criminelle.

L'Intendant, *tsai*, ou Intendant-Général, *tchong-tsai*, ou encore un Grand-Intendant, *t'ai-tsai*[5], était chargé

---

1. Sseu-k'ong : *Chou king*, 43, 301, 327, 424, 516; etc.; — hong-fou : *Ibid.*, 411.

2. C'est à titre de sseu-k'ong que Kouen et Yu sont chargés de faire écouler les eaux, et qu'ils endiguent les fleuves, curent les canaux, etc. (*Chou king*, LEGGE, 43). Les chapitres du *Chou king* sur Yu montrent assez bien la façon dont leurs auteurs, au temps des Tcheou Occidentaux, se représentaient le rôle d'un sseu-k'ong idéal.

3. *Tcheou li*, BIOT, II, 456-600.

4. Sauf l'expression *san li*, dont le sens n'est pas clair (cf. ci-dessus p. 73), je n'ai pas trouvé de terme désignant collectivement ces trois personnages, et il est possible qu'il n'y en ait pas eu, car ils ne formaient pas un groupe homogène.

5. Tsai : *Che king*, 322; *Tch'ouen ts'ieou*, 3,43; — tchong-tsai : *Che king*, 533 (dans le *Chou king*, ce titre ne se rencontre que dans deux chapitres non authentiques); — t'ai-tsai : *Tcheou li*, I, 20 n'est peut-être qu'un titre de basse époque. — Le tsai est nettement séparé du k'ing-che dans *Che king*, 322, et c'est à titre d'intendant du palais que la sécheresse l'inquiète, parce qu'elle rend le ravitaillement difficile; de même les tsai envoyés à Lou en 722 et 708

de toutes les affaires privées du roi : il veillait à l'approvisionnement du palais en nourriture, boisson, étoffes et vêtements, meubles, ustensiles et instruments de toutes sortes : il était le chef des bouchers, cuisiniers, fabricants de conserves, tailleurs, cordonniers, fourreurs, teinturiers, magasiniers et trésoriers; il avait l'intendance du palais et commandait aux eunuques et aux serviteurs. Ces fonctions d'intendant du palais et surtout de directeur du trésor royal devaient le mettre au premier rang : il devint en effet le premier ministre, probablement dans la première moitié du VII[e] siècle, et c'est cette place que lui accordent les rituels de la fin de la dynastie; mais cette transformation fut particulière à la cour royale, et dans les principautés, il resta l'intendant du domaine privé et le ministre des finances[1].

Le Grand (maître) des Affaires Religieuses, *t'ai-tsong*, ou Comte des affaires Religieuses, *tsong-po*, s'occupait de tout ce qui avait trait au culte impérial, et principalement au culte des ancêtres. Tous les prêtres de la cour, prieurs de toute sorte, augures, devins, interprètes des songes, sorciers et sorcières, médecins, vétérinaires, etc., étaient sous ses ordres; à la fin de la dynastie, on lui avait subordonné également tout le collège des scribes, qui probablement en avait été indépendant anciennement[2].

Le Directeur des criminels, *sseu-k'eou* « s'occupait

(*Tch'ouen ts'ieou*, *loc. cit.*) sont distincts des premiers ministres, *k'ing-che* : ils sont nommés l'un Hiuan et l'autre Po-kieou de K'iu, et les premiers ministres étaient alors le comte de Tcheng, d'abord seul (722), et ensuite avec le duc de Kouo (718).

1. C'est encore le rôle qu'il jouait au Tch'ou au VI[e] siècle, sans être premier ministre; au Lou et au Ts'i, le premier ministre ne reçoit jamais le titre de Grand Intendant; au contraire, au Song, au début du VII[e] siècle, on voit Tou de Houa être une trentaine d'années premier ministre sous ce titre (*Tso tchouan*, 37-39).

2. T'ai-tsong : *Chou king*, 557; tsong-po : *Tcheou li*, I, 397 (dans le *Chou king*, ce titre n'apparaît que dans un chapitre non authentique).

avec soin de toutes les affaires publiques qui lui étaient soumises », et « retenait les cent familles par l'adaptation des châtiments (aux crimes commis), afin de leur enseigner à révérer la vertu ». Les peines étaient ce que l'on appelait les cinq châtiments, *wou hing* : mort, castration (ou pour les femmes claustration dans le palais), amputation des pieds, ablation du nez, marque par un tatouage noir sur le visage. Elles pouvaient se racheter, la marque moyennant 100 lingots de cuivre, l'ablation du nez par le double (200 lingots), l'amputation des pieds pour plus du double du prix de rachat de l'ablation du nez (probablement 500 lingots), la castration pour 600 lingots, la mort pour 1.000 lingots. Le code pénal, *hing-chou*, prévoyait en détail tous les crimes et peines, et chaque génération le rendait plus précis et par suite plus rigide : au temps des Tcheou Occidentaux, le Code attribué au roi Mou énumérait 3000 cas, 200 cas de peine de mort, 300 de castration, 500 d'amputation des pieds, et 1000 pour chacune des deux peines les plus basses; celui de la fin de la dynastie dénombrait 2500 crimes, 500 pour chaque peine[1]. On admettait d'ailleurs des sortes de circonstances atténuantes pour les crimes commis par erreur ou par accident, et des circonstances aggravantes pour les crimes commis avec préméditation, et les peines étaient diminuées ou augmentées en conséquence[2]. Le Directeur des Criminels ne jugeait en personne que les crimes passibles de la peine de mort; les autres étaient jugés par ses subordonnés, les magistrats criminels locaux.

---

1. *Chou king* (*Lu hing*), 605 (rachat de peines); 606 (nombre de cas); c'est le code attribué au roi Mou; — *Tcheou li*, II, 354 (nombre de cas au IVe siècle). — Le lingot de cuivre, *wan*, était, semble-t-il, de 6 ou 7 onces.

2. *Chou king* (*K'ang kao*), 388.

C'est de lui que dépendaient aussi les bourreaux, les gardiens de prison, etc.

Tous ces ministères comptaient un grand nombre de fonctionnaires de rang inférieur, chefs des divers bureaux, scribes, ouvriers, etc.; sans avoir un personnel aussi considérable qu'en mentionnent les rituels tardifs, l'administration de la fin du IX[e] siècle devait être très compliquée; on écrivait beaucoup à cette époque à laquelle la tradition fait remonter une simplification de l'écriture. Ces six bureaux centralisaient d'ailleurs l'administration effective de l'empire, et c'est par eux que toutes les affaires arrivaient à la Cour; mais ce n'est pas à dire que le Premier ministre, et les trois chargés d'affaires, avec l'Intendant, le Directeur des Affaires Religieuses et le Directeur des Criminels formaient à eux sept tout l'entourage du roi. Celui-ci avait une sorte de conseil, formé de personnages pris soit parmi ceux-ci, soit en dehors d'eux, auxquels il donnait des titres qui les mettaient au-dessus de toute hiérarchie, sans leur attribuer de fonctions définies: c'étaient le Grand-Protecteur, *t'ai-pao*, le Grand-Maître, *t'ai-che*, et probablement le Grand-Gardien, *t'ai-fou*, qu'on appelait collectivement les trois Ducs, *san-kong;* leurs noms mêmes semblent indiquer qu'ils remontaient aux temps les plus reculés, quand les rois, enfermés dans leur palais par les *tabous* propres à leur fonction, avaient besoin d'eux pour leur enseigner les interdits à observer, les guider au milieu des dangers de la pratique religieuse, et les surveiller dans l'accomplissement de leurs devoirs sacrés. Au temps des Tcheou, c'étaient les plus hautes charges de la Cour, et la tradition attribuait le titre de Grand-Protecteur, au temps des rois Wou et Tch'eng successivement, au duc de Chao et celui de Grand-Maître à Chang de Lu. D'autre part il existait des charges de Cour qui, peu importantes peut-être en

elles-mêmes, prenaient une grande valeur du fait qu'elles rapprochaient le titulaire de la personne du roi : l'officier de la Table, *chan-fou*, est cité parmi les favoris du roi Yeou à côté du Commandant des Gardes, *che-che*[1]; il y avait aussi les Trésoriers, *ts'iuan-fou*, les Vestiaires, *tchouei-yi*, et enfin le Grand-Scribe, *t'ai-che*, avec toute son armée de scribes qui écrivaient et conservaient les ordres royaux, les rituels religieux et les lois. Les titulaires de ces charges souvent héréditaires, étaient ce qu'on appelait les Grands-Officiers, *tai-fou*. Tout ce monde apparaît plus tard dans le *Tcheou li*, rattaché à quelqu'un des six ministères, mais il n'est pas sûr qu'il en ait été ainsi dès le début.

Cette organisation, en effet, varia avec le temps ; quand les rituels la codifièrent, vers le IVe siècle, les ministères étaient, semble-t-il, devenus égaux, et leurs titulaires recevaient le nom collectif de « les six ministres », *lieou k'ing;* l'antique et vénérable charge de Premier Ministre avait été absorbée par le Grand-Intendant, que l'importance de son rôle de trésorier général avait amené, vers le VIIe siècle, à prendre sa place; le roi se trouva ainsi avoir six ministres, en face des trois ministres réservés aux princes, comme il avait six armées en face de leurs trois, ou douze pendeloques à son bonnet de cérémonie en face de leurs neuf. Mais en même temps que l'administration se régularisait, sa réalité diminuait peu à peu, avec la disparition graduelle du pouvoir royal; et cette perte de substance permettait de lui donner une symétrie que des institutions plus vivantes et plus fortes auraient eu peine à subir, mais qui s'accordait fort bien avec leur rôle de plus en plus mystique. En effet, à mesure qu'elles se vidaient de leurs attributions réelles, leur action en vint à consister surtout à

1. *Che king*, 332, 533.

assurer par leur seule existence l'harmonie du ciel, de la terre et de l'homme.

Mais aux temps où la royauté existait encore autrement que comme un symbole, et où le domaine royal était encore très étendu, cette administration avait un double rôle à remplir : d'une part, elle réglait les affaires intéressant l'empire entier, visites d'hommage des vassaux, transmission régulière du tribut des provinces, expéditions militaires contre les barbares ou les rebelles, querelles entre feudataires, etc.; et de l'autre elle administrait le domaine propre du roi, la principauté qu'il s'était réservée au centre de l'empire et qui constituait le Domaine Royal. C'étaient là deux tâches bien différentes, et ce ne fut pas la moindre erreur de cette ancienne administration chinoise d'avoir chargé les mêmes hommes de l'une et de l'autre. Mais c'était une confusion inévitable, car, si les rois s'étaient réservé un domaine propre, ils n'avaient pas pour cela renoncé à leur autorité sur le reste du monde; celle-ci restait entière même sur les territoires conférés en fief à des vassaux lointains, et il ne pouvait leur venir à l'esprit de soumettre certains de leurs sujets à une administration spéciale.

III. — L'Administration du Domaine Royal.

Le Domaine Royal comprenait les anciens domaines familiaux de la vallée de la Wei, avec l'ancienne capitale seigneuriale Hao, où les rois continuèrent à résider pendant les premiers siècles (près de l'actuelle

1. Cette description de l'organisation administrative locale est tirée presque entièrement du *Tcheou li*, et, par suite, appartient à une époque beaucoup plus basse (IVe siècle a. C.) que le tableau des ministères et de la cour que j'ai tâché d'établir d'après le *Chou king* et le *Che king* principalement. Toutefois le principal défaut du *Tcheou li*

Si-ngan fou), et le territoire de la vallée de la Lo et du moyen Fleuve Jaune, avec la capitale nouvelle Lo-yi, qui avait été, disait-on, fondée par le duc de Tcheou au lendemain de la conquête, et où les rois se retirèrent au VIIIe siècle (près de l'actuelle Ho-nan-fou). Mais il ne cessa de décroître sous les Tcheou Orientaux : la vallée de la Wei où les rois ne reparurent plus après la catastrophe de 771, fut définitivement perdue de 687 à 640; les terres au Nord du Fleuve Jaune furent cédées au Tsin en 635; et la petite principauté qui restait fondit peu à peu au cours des siècles, jusqu'à ne plus compter que soixante-douze villages quand le Ts'in la supprima en l'annexant au milieu du IIIe siècle.

L'organisation générale était assez simple. Chaque capitale, avec sa banlieue propre, était un district particulier que le roi était censé administrer lui-même; une zone assez large autour des capitales formait ensuite les districts intérieurs où aucun apanage en principe n'était accordé; le reste de la principauté constituait les districts extérieurs où étaient répartis les apanages des princes et des fonctionnaires. L'administration des deux zones, intérieure et extérieure,

est peut-être moins sa date relativement récente (car l'aspect archaïque de l'administration qu'il décrit garantit que les changements y ont été lents), que son extrême systématisation poussée parfois jusqu'à l'absurde. C'est ainsi que, pris à la lettre, le tableau des circonscriptions territoriales avec ses six districts où les subdivisions (sauf une seule) sont régulièrement au nombre de cinq à chaque échelon jusqu'au groupe de cinq familles, arriverait à donner au Domaine Royal une population *fixe* de 150.000 familles, ce qui n'a pas de sens. Je le considère comme représentant une systématisation théorique de l'état de choses existant au moment où il fut composé : les notices sur les fonctionnaires donnent certainement une idée assez exacte de leur activité. Cette systématisation (qui a fait considérer le *Tcheou li* comme une utopie du temps des Han par certains érudits chinois) tient à ce que vers cette époque la machine tournait à vide, le domaine royal étant réduit à presque rien, sans pouvoir se simplifier, comme je l'ai indiqué ci-dessus, vu les idées sur le rôle mystique de chaque fonction dans la marche du monde.

était exactement la même, sauf que les circonscriptions ne portaient pas les mêmes noms, et que pour chacune d'elles les fonctionnaires étaient toujours plus élevés d'un degré dans la première que dans la seconde. Le territoire était divisé en districts, *hiang*, dans la zone intérieure, et en cercles, *souei*, dans la zone extérieure, à la tête de chacun desquels était un grand-officier, *tai-fou;* ils étaient divisés respectivement en départements, *tcheou*, et en arrondissements, *hien*, dont les chefs (*tcheou-tchang*, *hien-tcheng*) étaient sous les ordres des grands-officiers; en dessous, des chefs de canton, *tang-tcheng*, ou des maîtres de cité, *pi-che*, suivant la zone, commandaient les uns à des maîtres de baillage, *tso-che*, les autres à des chefs de commune, *tsan-tchang;* enfin chaque baillage ou commune était divisé en quatre villages, *lu*, ou hameaux, *li*, de vingt-cinq familles, régis par des maires de village, *lu-siu*, ou des intendants de hameau, *li-tsai*. Ces administrateurs étaient naturellement des patriciens, les plus élevés portaient le titre de grand-officier, *tai-fou*, les moins élevés étaient de simples nobles, *che;* choisis par le roi probablement parmi la noblesse locale, au moins pour les grades inférieurs, ils gouvernaient leur circonscription, faisaient les sacrifices réguliers, présidaient à la cérémonie du tir à l'arc, s'occupaient de la répartition des terres paysannes, réglementaient la culture, jugeaient les procès civils, surveillaient les mariages plébéiens, dirigeaient la perception des impôts, réglaient le cadastre et le cens, surtout au moment du grand recensement triennal, etc. Au commencement de chaque année, les préfets des districts et des cercles allaient prendre connaissance des lois nouvelles affichées par le roi au Palais-Sacré, et les affichaient au retour, ainsi que les règlements qui leur étaient annoncés chaque mois: leurs subordonnés allaient en

prendre connaissance auprès d'eux et les affichaient à leur tour, et de plus, pour que le peuple illettré fût au courant des lois et règlements, ils les proclamaient lors des sacrifices au dieu du sol au printemps et en automne. A la fin de chaque année, tous les fonctionnaires rendaient compte de leur administration à leurs supérieurs; en outre, des inspecteurs, *sseu-kien*, allaient faire des tournées dans les circonscriptions, et adressaient des rapports aux préfets.

Des fonctionnaires de toute sorte assistaient les administrateurs, pour l'agriculture, l'exploitation des forêts et des étangs, la justice de paix, etc. Les Entremetteurs, *mei-che*, officiels s'occupaient, sous leur direction, des mariages plébéiens; les Magasiniers, *tsang-jen*, tenaient les greniers où on entreposait le produit des impôts en nature; les Percepteurs, *lu-che*, récueillaient, en automne, les impôts et les amendes en grain, et s'occupaient de prêts aux nécessiteux au printemps; les Payeurs, *lin-jen*, ordonnançaient les dépenses en nature, fournitures en grains pour les sacrifices, pour les visiteurs ou les officiers en mission, pour les troupes de passage, etc.; les Répartiteurs, *kiun-jen*, fixaient la cote des impôts d'après la valeur des terres, de la récolte, pour une période de trois années; les Collecteurs, *wei-jen*, recueillaient l'impôt des montagnes et des forêts en bois de chauffage et de construction; les Directeurs des Marchés, *sseu-che*, s'occupaient de l'organisation de la police et de la taxation des marchés, avec les Trésoriers, *ts'iuan-fou*, qui jouaient le même rôle vis-à-vis des marchands que les Percepteurs vis-à-vis des paysans, encaissaient les taxes, d'une part, et, de l'autre, leur consentaient des prêts à courte échéance[1]. Mais la plus grande besogne des administrateurs du district était la régle-

1. *Tcheou li*, Biot, I, 390 (*tsang jen*); 357 (*lu-che*); 384 (*lin-jen*); 289 (*kiun-jen*); 361 (*wei-jen*); 309 (*sseu-che*); 326 (*ts'iuan-fou*).

mentation agricole : ce sont eux qui, sous les ordres du *sseu-t'ou*, décidaient des cultures à faire, donnaient les ordres pour les semailles et la récolte, veillaient à ce que tous les paysans travaillassent, et imposaient des amendes aux paresseux; en été, ils faisaient ouvrir toutes les portes des villages et des maisons, procédaient à la suppression des péages et des octrois; en hiver, ils faisaient, au contraire, fermer tout, et veillaient à ce que les paysans se renfermassent, d'abord dans les villages, ensuite dans leurs maisons; ils faisaient borner les champs, réparer les diguettes et les canaux; ils s'occupaient des recensements de la population, du cadastre, des statistiques; enfin, en cas de levées pour la guerre ou la chasse, ils exécutaient les instructions du Directeur des Chevaux.

Outre leurs fonctions civiles, les administrateurs avaient des fonctions judiciaires. La justice[1], en effet, était rendue par deux sortes de juges, suivant la gravité des crimes : les crimes et délits qui ne donnaient pas lieu à emprisonnement relevaient de l'administration civile et étaient jugés par les subordonnés locaux du *sseu-t'ou*; ceux qui devaient être punis de prison ou de peines plus graves ressortissaient au Directeur des Criminels et à ses subordonnés. Des magistrats correctionnels ambulants, les Secoureurs, *sseu-kieou*, passaient dans les districts pour juger les délits des paysans, mépris des personnes âgées, injures, disputes, ivrognerie : le châtiment ordinaire de ces sortes de fautes était la bastonnade; mais à la deuxième récidive, les délinquants étaient tenus pour incorrigibles, et ils étaient déférés à la justice criminelle et punis plus sévèrement. Les cri-

1. *Tcheou li*, I, 302 (*sseu-kieou*); 303 (*t'iao-jen*); II, 327-334 (*che-che*); II, 311, 330 (procès et jugement); II, 359 (*sseu-yo*); II, 313 (la Pierre couleur de Poumon); II, 346 (le Tambour Kao); II, 336, 342, 364 (procès criminels et exécutions).

mes sans préméditation étaient du ressort des Conciliateurs, *t'iao-jen*, également ambulants : dans les cas sujets à composition, leur tâche était de faire accepter un compromis entre la victime ou sa famille et le coupable; ou, si la victime avait été blessée ou tuée par un animal domestique, cheval, bœuf, chien, avec le propriétaire coupable. Les cas de légitime défense étaient aussi de leur compétence. De même encore les vendettas : la vengeance était un devoir pour un patricien, soit qu'il l'exerçât pour lui-même, soit qu'il aidât un de ses parents[1]; là aussi, la tâche des Conciliateurs était de tenter de faire accepter une composition par les parents de la victime, pour éviter de nouveaux meurtres, et arrêter la vengeance. Quand une affaire était réglée, il donnait au coupable une tablette terminée en pointe à la partie supérieure, qui le garantissait contre toute molestation ultérieure.

Les affaires criminelles du ressort du *sseu-k'eou* passaient, elles aussi, devant des tribunaux différents suivant leur gravité. Celles qui n'entraînaient pas la peine de mort étaient jugées directement par des magistrats établis dans les circonscriptions, prévôts de district et de cercle, prévôts d'arrondissement, prévôts de région pour les apanages. Pour celles qui entraînaient la peine de mort, les prévôts n'en faisaient que l'instruction, et c'est le *sseu-k'eou* lui-même qui les jugeait : le prévôt faisait un rapport au Lieutenant Criminel, *che-che*, qui, après examen, transmettait le dossier au Directeur des Criminels; celui-ci jugeait à l'audience extérieure tous les procès criminels successivement, en présence du Lieutenant-Criminel et de tous les prévôts de district, de cercle, de département, d'arrondissement, de région assemblés, qui dis-

1. D'après le *Tcheou li*, II, 302, celui qui exerçait la vengeance n'était pas puni s'il avait préalablement eu soin d'avertir le Lieutenant-Criminel.

cutaient chacun ceux de sa circonscription; les débats terminés, le Directeur des Criminels prononçait la sentence, que le Lieutenant-Criminel écrivait en entier lui-même sous sa dictée, et remettait ensuite l'arrêt au Sous-Directeur des Criminels, *siao-sseu-k'eou*, qui le déposait aux Archives; de retour dans sa circonscription, au jour fixé, le prévôt faisait exécuter le coupable, dont le corps restait exposé trois jours sur la place du marché. Le roi n'apparaissait en personne que s'il voulait faire grâce : en ce cas, il assistait à l'audience extérieure le jour où l'affaire devait être jugée; encore se faisait-il souvent remplacer par un des ministres. Les prévôts locaux avaient encore à s'occuper des récidivistes déjà jugés par les administrateurs, afin qu'on leur infligeât un châtiment grave : ils étaient exposés au pilori plusieurs jours sur la Belle-Pierre, *mei-che*, dans la Cour des Audiences Extérieures du palais, après quoi ils étaient jetés en prison.

Aucune affaire n'était purement civile : plaignant et défendeur avaient toujours en réalité le rôle d'accusateur et d'accusé, et celui qui perdait le procès était condamné à une peine; aussi pour éviter celle-ci (ou tout au moins l'amende de rachat), les deux parties en venaient souvent à mettre fin au litige sans procès par une transaction terminée par une convention sous serment[1]. Quand aucun arrangement n'avait

1. Le texte de ces conventions était souvent gravé sur un vase en bronze conservé dans le Temple Ancestral; un certain nombre d'entre elles a été ainsi conservé : convention de restitution de terrains avec bornage (Inscription du plat de la famille San : *Kin che souei pien*, k. 2, 3 b-5 b); convention de partage de terrains entre deux frères (Inscription du trépied de Chou et Tsong de Li, *Tsi-kou-tchai tchong ting k'ouan che*, k. 4, 31 a); conventions au sujet d'une vente d'esclaves, au sujet de meules de grains volées (Inscription du trépied de Hou, *Ibid.*, k. 4, 36 b, 38 b). Les traductions de ces textes par le P. Wieger, *Caractères chinois*, App. *Graphies antiques*, 531, 495, 499, en donneront une idée suffisante, malgré leur caractère un peu trop libre.

été possible, l'une des parties engageait le procès en apportant à l'audience un faisceau de cent flèches et une barre de cuivre[1]; l'autre devait aussitôt riposter par un dépôt semblable : si elle y manquait, elle était tenue pour défaillante et perdait le procès. Trois jours après, le *sseu-k'eou* les convoquait toutes deux en sa présence, il examinait leurs titres respectifs, et jugeait. S'il y avait eu un contrat ou une convention entre elles, le titre original était inscrit sur un tableau rouge et conservé au Temple Ancestral; le Directeur des Contrats, *sseu-yo*, sacrifiait un coq, oignait de son sang la porte du dépôt, l'ouvrait et prenait le contrat. Ceux dont le titre n'était pas conforme à cet original étaient condamnés au supplice de la marque au visage; si après enquête il était impossible de déterminer de quel côté était le droit, le roi faisait prêter serment aux parties et s'en remettait aux dieux de la punition du parjure. D'autre part, les plaignants trop pauvres pour trouver une barre de cuivre avaient la ressource de la Pierre Couleur-de-Poumon : ils allaient s'y placer debout, et au bout de trois jours, le Lieutenant-Criminel venait recevoir leur plainte; il y avait aussi le Tambour Kao, placé à la porte extérieure du palais à laquelle il donnait son nom : aussitôt qu'il était frappé, le Grand-Domestique, *ta-pou*, accueillait la plainte et avertissait le roi.

Enfin les administrateurs n'étaient pas seulement des chefs civils et des juges, ils étaient aussi des chefs militaires, en sorte qu'en temps de guerre, ou simplement en expédition de chasse, ils passaient sous la dépendance du Directeur des chevaux, *sseu-ma*, ministre de la guerre, et du général en chef. L'organisation militaire, en effet, était calquée sur l'organisa-

---

1. *Tcheou li*, II, 311; d'après le commentaire de Tcheng Hiuan, la barre de cuivre, *kiun*, aurait été de trente livres.

tion civile[1] : chaque famille devait donner un homme, chaque groupe de cinq familles une escouade de cinq hommes, *wou*, commandée par un sous-officier, *kong-sseu-ma*, chaque village un peloton de vingt-cinq hommes, *leang*, sous les ordres d'un officier de peloton, *leang-sseu-ma*, chaque commune une compagnie de cent hommes, *tsou;* cinq compagnies formaient un bataillon de cinq cents hommes, *che*, cinq bataillons, un régiment de 2.500 hommes, *lu*, enfin cinq régiments une armée de 12.500 hommes, *kiun*. Le Domaine Royal était divisé en six régions dont chacune fournissait une armée, en sorte que l'ensemble des forces royales était de 75.000 hommes et formait six armées; mais si ces chiffres ont un sens[2], ils représentent des chiffres de recrutement, non de troupes véritablement levées: on ne devait appeler de ces 75.000 hommes exercés, que juste le nombre nécessaire pour les chasses, les expéditions militaires, etc. Le roi seul avait, en principe, le droit d'avoir six armées, et n'avait concédé aux vassaux les plus importants que le droit d'avoir trois armées; les moins importants n'avaient droit qu'à deux ou à une armée.

L'élément fondamental de l'armée était le char de guerre monté par trois nobles (le maître du char, son cocher, et son lancier), avec une compagnie de soutien divisée en quatre pelotons, un en avant, un en arrière, et deux sur les côtés. Chaque contingent

1. Tout ce qui suit sur l'organisation militaire est également tiré de divers passages du *Tcheou li*, sauf indication contraire. Organisation : I, 222; commandement aux tambour et aux clochettes, II, 170, 176-177; castramétration, I, 115.

2. Il est difficile de dire si cette description, qui date d'un temps où l'armée royale n'existait plus, repose sur une réalité au moins théorique ou n'est due qu'à des jeux de nombres. Il est en tout cas bien évident que lorsque le roi Siuan conduisit les six armées contre les Barbares de la Houai, vers 821 (*Che king*, 555, et ci-dessus, p. 62), il ne traînait pas derrière lui une cohue de 75.000 hommes avec 600 chars.

étant mené par le chef de sa circonscription territoriale, c'est le chef de commune qui commandait la compagnie, avec les chefs de village comme officiers sous ses ordres: il rassemblait ses hommes et se mettait à leur tête; pour les conduire, il avait près de lui le tambour qu'il frappait pour donner l'ordre d'avancer, les clochettes avec lesquelles il donnait l'ordre de reculer, et, sur son char, son drapeau pour servir de signe de ralliement, qu'il abattait lorsqu'il battait en retraite; et de même chaque officier de peloton avait son guidon autour duquel il ralliait ses hommes.

Les armées en campagne établissaient un camp chaque soir : on faisait une barricade de chars rangés les uns derrière les autres, le timon de l'un reposant sur la caisse de l'autre, deux chars affrontés par les timons relevés et attachés formaient les deux portes, au Nord et au Sud; on dressait des tentes pour le dieu du sol et l'Ancêtre, dont les tablettes suivaient l'armée, chacune sur un char particulier, puis pour les chefs, et on offrait un sacrifice au dieu du sol local.

Le combat ne s'engageait pas au premier contact et sans cérémonie : il fallait que la divination fût favorable. Au matin, le prince ou le général en chef convoquait ses officiers; il faisait dresser une tente pour interroger l'écaille de tortue devant les tablettes des ancêtres; puis la tente enlevée, il donnait ses ordres : si la tortue rendait une réponse favorable, on se préparait à la bataille, sinon l'armée attendait sur place au lendemain ou bien se retirait pour chercher un endroit meilleur. C'est alors que l'adversaire cherchait à obliger au combat par des provocations; il y avait pour cela des procédés réglés : un guerrier conduisait son char, étendard déployé, jusqu'au retranchement ennemi, et revenait après l'avoir effleuré; ou bien, après s'être approché du camp ennemi, il s'arrêtait et tirait une flèche, pendant que son cocher descendait

et rajustait le harnachement de ses chevaux; ou enfin, il arrêtait son char à la porte du camp, y entrait, coupait une oreille et faisait un prisonnier, puis s'en retournait[1]. Il n'était guère possible d'empêcher la troupe ainsi provoquée de s'élancer à la poursuite des provocateurs, et le combat se trouvait engagé malgré les signes contraires. Quand l'ordre de combattre était donné, les officiers, de retour parmi les troupes, les mettaient en rang, montaient dans leurs chars, chacun à sa place; puis les dispositions ainsi prises, ils descendaient de char, avec leur hallebardier l'arme au poing, n'y laissant que leur cocher, et allaient entendre la harangue du général; celle-ci achevée, ils remontaient dans leur char, pour en redescendre encore une fois pour la prière; après quoi, le tambour du général en chef donnait le signal du combat, bientôt répété par les tambours de tous les chefs, d'échelon en échelon[2]. De stratégie en campagne, de tactique au combat, d'ailleurs, il n'y avait pas trace : les armées poussaient droit devant elles jusqu'à ce qu'elles se rencontrassent; et alors, elles se jetaient l'une sur l'autre jusqu'à ce que l'une d'elles pliât, ou que la nuit vînt séparer les combattants; aussi les stratagèmes les plus simples, une avant-garde faisant semblant de se disperser pour attirer l'ennemi débandé par la poursuite sur le gros de l'armée, comme firent deux généraux du Tsin, Mao de Hou et Tche de Louan à la bataille de Tch'eng-pou (632), était de réussite certaine dans le désordre et le manque de coordi-

1. *Tso tchouan*, 319, provocations de guerriers de Tch'ou à l'armée de Tsin avant la bataille de Pi (597). Ces modes de provocations sont donnés comme des coutumes traditionnelles, et non comme des fantaisies personnelles. Cf. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, I, 138.

2. *Tso tchouan*, 396, description des préparatifs de l'armée de Tsin avant la bataille de Yen-ling (575).

nation général[1]. En effet, les chefs sur leurs chars ne restaient guère avec leurs hommes : ils se défiaient, s'adressaient des messages courtois, engageaient des combats singuliers; au milieu de la mêlée confuse des chars et des fantassins, les commandants en chef et les commandants d'armée n'avaient plus aucune action sur leurs subordonnés, et leur rôle se bornait presque à frapper le tambour sans interruption pour encourager les hommes à avancer[2]; tout au plus, avant le début, pouvaient-ils leur donner quelques instructions, et encore celles-ci d'un caractère très général. Ce n'est que tout à la fin des Tcheou, au temps des Royaumes Combattants, quand les comtes de Ts'in et les princes de Tchao eurent substitué les cavaliers aux chars de guerre dans la composition de leurs armées, que les chefs de chaque contingent commencèrent à pouvoir en avoir le commandement effectif, et que les mouvements combinés d'avance, devenant possibles, donnèrent naissance à une stratégie rudimentaire.

Le point faible de cette administration était son organisation financière. L'absence d'un moyen d'échange pratique obligeait à lever les impôts en nature, grains, pièces d'étoffe, bois de construction ou de chauffage, etc. Ce n'est pas que la monnaie fût inexistante : dès le temps des Yin on avait employé des cauries, *pei*[3], et l'usage en continua sous les Tcheou; mais cela ne pouvait mener bien loin, et dans la vie courante, pour les transactions importantes, on employait des lingots de cuivre, *wan*[4], que

1. *Tso tchouan*, 210.
2. *Ibid.*, 398 : c'est le rôle du généralissime de Tch'ou pendant toute la bataille de Yen-ling.
3. On a retrouvé quelques cauries à la capitale des Yin; et les anciennes inscriptions font souvent mention de dons de cauries faits par le roi.
4. *Wan* était, sous les Han, le nom du lingot de 6 ou 7 onces, mais naturellement on ne peut conclure de là au poids ancien. Paiements

probablement on pesait et coupait, ou des rouleaux d'étoffe qu'on mesurait, ou encore on avait recours au troc, et on échangeait des marchandises contre des esclaves, des chevaux, des chars, des tablettes de jade, etc. Ce n'est que vers la fin du v[e] siècle[1] que les premières monnaies, appelées *pou* ou *ts'iuan*, furent fondues dans les grandes principautés, avec des formes et des poids assez divers : il y avait des pièces rondes, percées d'un trou carré (comme les sapèques modernes), des lingots en forme de petits sabres, ou en forme de petites cloches, avec ou sans légende; chaque pays avait ses monnaies : les princes de Ts'i mettaient souvent le nom de leur pays en tête de leurs pièces[2], mais ils paraissent avoir eu seuls cette habitude. Ces pièces pesaient entre une demi-once et une once, et restaient peu maniables; elles semblent avoir été peu abondantes. Même quand l'usage s'en fut répandu dans tout le monde chinois, vers le IV[e] siècle, on ne chercha pas à s'en servir pour racheter les impôts en nature, pourtant si incommodes. Ce sont eux qui continuèrent à constituer le fond des revenus publics, soit du roi, soit des princes .

Le plus important était l'impôt des terres cultivées, la dîme des récoltes, que les Percepteurs

---

en *wan* de cuivre : *Chou king*, 605; *Tcheou li*, 311; inscription du trépied de Hou, *Tsi-kou tchai tchong ting k'i k'ouan che*, k. 4, 38 a, cf. WIEGER, *Graphies antiques*, 495.

1. Le seul texte précis relatif à la monnaie à une date plus ancienne est un passage du *Kouo yu*, k. 3, 13 a (*Tcheou yu*) attribuant au roi King la fonte de grandes pièces de monnaie en 524; il paraît assez douteux. Sur cette question voir l'article de M. OJIMA, *Money Economy in the Ch'un Ch'iu Age* (*Shina-gaku*, 1921, I, 45-51; VIII, 52-67) dont j'adopte ici les conclusions générales. — Au Ts'in, les premières monnaies passaient pour avoir été frappées en 318, la 20[e] année du roi Houei-wen (*Ts'in pie ki*, ouvrage perdu, ap. *Ts'i kouo k'ao*, k. 2, 4 b).

2. De beaux moules de monnaies en forme de sabres portant le nom du pays de Ts'i sont reproduits dans la revue *Yi chou ts'ong pien*, 1916, par M. Lo Tchen-yu, au 2[e] chapitre de son *Kou k'i wou fan t'ou lou*.

recueillaient en automne après la moisson. Ceux qui exploitaient les montagnes et les lacs payaient une taxe égale aux 5/20 de leur production, perçue en bois de construction et de chauffage, en produits de la chasse, ivoire, cornes de rhinocéros, plumes, etc. Sur les maisons et les enclos attenant aux maisons, les impôts variaient suivant les lieux : à la capitale, les maisons mêmes n'étaient pas taxées, et les enclos payaient un droit de 1/20 du produit, dans la banlieue proche, l'impôt était du double, dans la banlieue éloignée, il atteignait 3/20. Les terres concédées en apanages aux princes ou aux fonctionnaires, acquittaient leurs impôts au titulaire de l'apanage, mais celui-ci devait à son tour en verser 2/10 au trésor à titre d'impôt. En outre, les amendes infligées aux paysans étaient perçues en nature[1]. Il n'y avait guère que les taxes perçues au marché qui se payassent en monnaie (probablement en remplacement d'anciens paiements en étoffe, d'où le nom de *pou*, étoffe, donné aux pièces de cuivre) : droit de plaçage, droit sur les conventions écrites, droit sur les animaux tués, droit sur la toile, droit sur la soie, etc. Enfin le tribut envoyé par les vassaux était une source de revenus, importante peut-être au temps des Tcheou Occidentaux, mais devenue précaire sous leurs débiles successeurs installés à Lo-yi, et qui d'ailleurs ne cessa de diminuer, surtout lorsque le prince Houan de Ts'i, puis les princes de Tsin et ceux de Tch'ou eurent commencé à lever des contributions sur les vassaux à titre d'hégémons.

Du produit de toutes ces taxes, il n'entrait que peu de chose au Trésor royal. La difficulté des communications et l'embarras des versements en nature avaient obligé le fisc à admettre le principe de dépen-

1. *Tcheou li*, I, 278.

ser sur place les impôts locaux et de n'en transmettre à la capitale que le surplus; et tout contribuait à diminuer ce surplus. Les prêts de grains du printemps aux paysans par les Percepteurs, les avances à court terme en monnaie des Trésoriers aux commerçants et aux paysans, l'achat par les Directeurs de Marché des produits non vendus au marché sous prétexte de régulariser les prix, tous ces usages les forçaient à garder entre leurs mains la plus grosse part des impôts, et on devine quel coulage ces pratiques devaient engendrer malgré le contrôle, sans parler des abus de toute sorte auxquels elles prêtaient. Ce qui parvenait jusqu'à la capitale après avoir monté de circonscription en circonscription les échelons de l'administration, était versé au Grand-Trésorier, *ta-fou*, et à ses subordonnés du Trésor intérieur, *nei-fou*, et extérieur, *wai-fou*. Un contrôle général était exercé par le Contrôleur : chaque opération, entrée ou sortie de grain ou de monnaie, devait faire l'objet d'une double inscription, une fiche étant gardée par le receveur ou payeur, et l'autre envoyée à ses supérieurs, et les totaux des enfilades de fiches journalières étaient récapitulées en états mensuels. Mais ni le Contrôleur ni le Trésorier n'avaient aucune action directe sur les agents du fisc, car ceux-ci dépendaient du *sseu-t'ou*, tandis qu'eux-mêmes dépendaient de l'Intendant-Général; aussi le contrôle devait-il être peu effectif.

Pour faciliter les comptes, le produit de diverses taxes avait été affecté aux dépenses ordinaires du Roi et de la Cour : la taxe des marchés, aux repas et habillements du roi; celle des montagnes et des lacs aux cérémonies funéraires; l'impôt en nature avait diverses affectations suivant sa provenance : celui du district de la capitale, à la réception des officiers en visite; celui des banlieues, aux fournitures de grains

et fourrages; celui du domaine propre, au paiement des artisans et ouvriers de toute sorte; celui des apanages, aux sacrifices, etc. L'idéal du bon gouvernement était exposé ainsi par un auteur qui semble avoir écrit vers le milieu du IIIe siècle: « Le prince mange ses impôts, les grands-officiers mangent leurs fiefs, les patriciens mangent leurs domaines, les plébéiens mangent leurs forces, les artisans et commerçants mangent les prix fixés par l'état, les fonctionnaires mangent leurs fonctions, les administrateurs mangent leurs apanages; le gouvernement est en ordre, le peuple est en paix : les richesses ne manquent pas »[1]. La vie courante était ainsi assurée tant bien que mal, mais il ne restait aucun moyen de pourvoir aux dépenses imprévues, expéditions militaires, grands travaux publics, disette. La moindre difficulté était insurmontable; et, à la fin du VIe siècle, le roi était si pauvre que, lorsqu'il voulut, en 510, restaurer le mur d'enceinte de sa capitale, il lui fallut demander des subsides au prince Ting de Tsin, qui convoqua les seigneurs, et fit tenir à Ti-ts'iuan, sous la présidence de son ministre Chou de Wei, une assemblée des ministres des principautés pour fixer les prestations de chacun des feudataires.

IV. — Les Provinces.

Au fond, l'administration royale n'était guère que celle, gigantesquement grandie, d'une toute petite principauté dont le seigneur, « père et mère » de ses sujets, à la fois chef religieux et chef civil, réglemente toute leur vie et dirige toutes leurs actions sans

1. *Koue yu*, k. 10, 18 a.

trop de peine parce qu'il est tout près d'eux. Mais par cela même, trop minutieuse, trop soucieuse des détails, et trop dépourvue de direction d'ensemble, elle s'adaptait mal à un grand empire féodal, très étendu, et formé de morceaux très divers, avec des populations, des langues, des mœurs différentes, où de nombreux petits seigneurs autonomes, sans lien les uns avec les autres, se partageaient le territoire.

Au VIIIe siècle, le bassin du Houang-ho était divisé en une centaine au moins de petits fiefs[1], sans compter les tribus barbares restées plus ou moins indépendantes. Le domaine royal s'étendait sur tout le centre de l'empire, dans la basse vallée de la Wei (Chen-si), et dans celle de la Lo (Ho-nan), deux vallées inégales, encore que toutes deux riches et bien cultivées : il était ainsi fort vaste, mais coupé en deux par des montagnes; et le Fleuve Jaune, rapide et peu navigable, était d'autant moins propre à en relier les parties, qu'il obligeait à faire un long détour pour aller reprendre l'embouchure de la Lo et remonter de là jusqu'à Lo-yi, la capitale orientale. Dans l'Ouest, sur le cours supérieur de la rivière Wei, à la frontière des barbares, les petits fiefs de Ts'in, Mi-siu et Yuan, et, en aval, le duché de Kouo Occidental étaient compris dans le domaine royal, ainsi probablement que les seigneuries de la rive droite du Fleuve Jaune, principauté de Han, qui a laissé son nom à une sous-préfecture du Chen-si, comtés de Jouei et de Leang. Au-delà du Fleuve, en dehors du domaine royal, sur la rive Nord, la principauté de Yu. Plus au Nord, à l'embouchure de la Fen, Wei, Keng, et à l'Est, en

1. Le *Che king* en mentionne quinze, le *Tch'ouen ts'ieou* plus de soixante, le *Tso tchouan* plus de cent, sans tenir compte des tribus barbares; le *Tchou chou ki nien*, le *Kouo yu*, les fragments subsistants du *Che pen* et le *Che ki* fournissent quelques noms de plus. Le chiffre de cent est plutôt une limite inférieure. — Voir Carte I.

remontant la même vallée, le petit fief du prince de Tsin, que le *Che king* appelle, de son nom ancien, T'ang, et, en amont, au Nord, Tchao et Houo, toutes proches l'une de l'autre, contiguës aux barbares Ti maîtres du bassin de Ta-yen qu'on appellera plus tard T'ai-yuan, ainsi que de tout l'Est du Chan-si jusqu'à la grande plaine orientale.

A la sortie des montagnes, la plaine était partagée entre plusieurs principautés, au Nord du Fleuve, Wéi, l'ancienne capitale des Yin, dont le *Che king* considère encore les districts de Yong et de P'ei comme autant de fiefs séparés, suivant une tradition relative à la conquête; au Sud du Fleuve, les descendants des anciens rois de Yin conservaient une partie des domaines de leur famille qui formait le duché de Song, à l'Ouest duquel, dans les premières années du VIIIe siècle, le domaine de Tcheng fut détaché du domaine royal et devint l'apanage d'un frère du roi Siuan; tandis qu'au Sud, le Song touchait au Tch'en, dont les princes se rattachaient à l'empereur Chouen, dans les monts Houai; vers l'Est, il s'étendait jusqu'au territoire de diverses tribus barbares voisines de la mer, les Siu et les Houai; au Nord, il touchait au comté de Ts'ao (dont le nom est encore porté par un département de l'angle Sud-Ouest du Chan-tong), entre le Fleuve Jaune et la rivière Tsi; et au Nord-Est, à la principauté de Lou située au pied du T'ai-chan, du côté Sud, et qui était, comme Wéi, un morceau détaché de l'ancien royaume des Yin. A l'Est du Lou, il y avait une série de petits fiefs, Tchou-lou, Kiu, K'i, à la frontière des barbares Yi du Chan-tong. Au Nord, sur l'autre versant du T'ai-chan, entre le Fleuve Jaune et la mer, c'était l'importante principauté de Ts'i, et, plus au Nord encore le Yen, au-delà du Fleuve, dans la région où se trouve aujourd'hui Pékin, et comprenant, au moins à certaines époques,

le Sud de la Mandchourie. A l'Ouest du Ts'i, entre le Fleuve, les montagnes, et le plateau du Chan-si oriental, se plaçaient de petites principautés, Hing, la plus septentrionale des seigneuries du clan Ki, autour de Chouen-tö fou dans le Tche-li, et, le long de la rivière Tsi, les six petits domaines des descendants du mythique empereur Fou-hi : Jen, Siu-keou, etc.

Enfin tout à fait au Sud, la lisière des monts Houai, qui séparent le bassin de la Houai de celui du Fleuve Bleu et de ses affluents, était couverte de châteaux entourés de petits domaines, le Tch'en, le Ts'ai, le Hiu, les plus importants, puis le Tao, le Tsiang, le Si, le Hien, etc.; quelques-uns même étaient établis au delà des montagnes en pays barbare, le Chen, le Lu, le T'ang, le Souei, etc. Plus loin, les barbares du riche bassin du Hou-pei, au confluent de la Han et du Yang-tseu, commençaient à s'organiser en un état à la chinoise qui devait devenir le puissant royaume de Tch'ou.

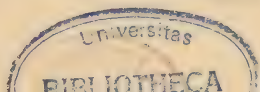
Tels étaient les plus importants des fiefs qui relevaient directement du roi; leurs seigneurs formaient l'aristocratie féodale, ceux qu'on appelait collectivement « les princes » *tchou-heou;* à un degré en dessous, il y avait leurs vassaux, *fou-yong*. Les princes étaient ainsi nommés parce que la plupart d'entre eux portaient en effet le titre de prince, *heou :* le prince de Tsin, le prince de Lou, le prince de Ts'i, etc. Mais il s'en fallait que tous les seigneurs fussent ainsi désignés : il y avait d'autres titres entre lesquels on établissait une certaine hiérarchie. Quelques seigneurs dont un ancêtre avait reçu une charge de Comte local, *po*, en gardèrent le titre alors que la fonction était perdue depuis longtemps (c'est ainsi que les seigneurs de Ts'in, de Tcheng, de Ts'ao s'appelèrent comtes), alors que d'autres dans les mêmes conditions (par exemple ceux de Wéi, de Ts'i) préférèrent

continuer à se désigner comme princes, *heou*. D'autre part, les ministres du roi portaient le titre très élevé de duc, *kong*, et leurs descendants le gardèrent parfois, comme les ducs de Tcheou, les ducs de Kouo; et le même titre était donné aux princes de Song, descendants des anciens rois de Yin, ainsi qu'aux descendants d'anciens souverains, le duc de K'i, le duc de Tch'en, etc.; on l'accordait aussi, par courtoisie, à tous les princes défunts quel que fût leur rang, et c'est lui qui était joint à leur nom posthume pour les désigner après leur mort. Enfin les chefs de tribus barbares soumises[1] recevaient le titre de sire, *tseu* (le sire de Tch'ou), terme de politesse qui répondait à peu près à notre mot « Monsieur » dans la conversation courante, et que les disciples donnaient à leur maître : sire K'ong (Confucius) *K'ong-tseu*, sire Mo, *Mo-tseu*, etc. Ces titres formaient une hiérarchie à trois degrés[2] : celui de

---

1. On le trouve porté aussi parfois par des princes qui paraissent chinois, sans qu'il soit facile de démêler la raison qui le leur a fait attribuer; peut-être leurs ancêtres avaient-ils été barbares.

2. La hiérarchie ne comptait que trois degrés à l'époque des Tcheou, et non cinq, comme l'ont dit les écrivains du temps des Han, et comme on l'a toujours répété depuis : cela est prouvé par le nombre des brevets qui leur sont accordés (*Tcheou li*, Biot, II, 1), et le cérémonial des réceptions à la cour (*Ibid.*, II, 400-403), faits rituels réels, sur lesquels les auteurs du *Tcheou li* n'avaient aucune chance de se tromper. Le passage sur l'étendue respective des principautés (*Ibid.*, I, 205-206) établit un hiérarchie à cinq degrés, mais il est contredit par un texte contemporain sur le même sujet (*Mencius*, 250) qui ne distingue que trois degrés (différents il est vrai de ceux qui sont indiqués ci-dessus) : 1° *kong* et *heou;* 2° *po;* 3° *tseu* et *nan*. Dans l'un et l'autre ouvrage, il ne s'agit que de vues théoriques qui sont en dehors de toute réalité politique (qu'on compare, par exemple, les chiffres donnés avec l'étendue réelle des domaines du *heou* de Wéi, du *po* de Ts'in et du *tseu* de Tch'ou), et qui n'ont qu'un intérêt spéculatif. — On traduit généralement ces titres par *duc*, *marquis*, *comte*, *vicomte*, *baron* : j'ai abandonné partiellement cette traduction qui, pour l'époque des Tcheou, me semble devoir induire en erreur; je traduis *heou* par *prince* (au lieu de *marquis*) et *tseu* par *sire* (au lieu de *vicomte*), soit : 1er degré, duc (*kong*); 2e degré, prince (*heou*) et comte (*po*); 3e degré, sire (*tseu*), et baron (*nan*). A l'époque moderne où la hiérarchie a vraiment cinq degrés, la traduction ordinaire sera reprise.



duc, *kong*, était le plus élevé, puis venaient en second rang ceux de prince et de comte, et en troisième lieu ceux de sire, *tseu*, et de baron, *nan;* le nombre de brevets, *ming*, décernés permet de les distinguer : neuf pour le duc, sept pour le prince et pour le comte, trois pour le sire et pour le baron. Mais cette hiérarchie était purement honorifique, et ne comportait aucune supériorité politique des uns sur les autres.

Les rois s'étaient efforcés de donner une organisation à cet assemblage de petits fiefs. Ils avaient divisé l'empire en neuf provinces, *tcheou*, ayant chacune à leur tête un représentant de leur autorité. Un document de la fin des Tcheou Occidentaux, le *Yu kong*[1], a conservé le nom des neuf provinces. C'étaient, au Nord, Ki, limité à l'Ouest, au Sud et à l'Est par le Fleuve Jaune, qui occupait à peu près la moitié méridionale du Chan-si actuel; au Nord-Est, Yen, de chaque côté de l'ancienne embouchure du Fleuve Jaune, dans la partie Nord de Tche-li; à l'Est, Ts'ing, entre le Fleuve Jaune et de T'ai-chan, dans le Nord du Chan-tong; au Sud-Est, Siu, entre le T'ai-chan et la rivière Houai, et le long de la mer, aux

1. Le *Yu kong* est un des chapitres authentiques du *Chou king*; il se compose d'un document des archives royales (ou plutôt d'une imitation littéraire d'un document administratif), amalgamé de façon assez disparate avec un poème sur les travaux de Yu le Grand, tous deux remaniés pour être d'accord avec les traditions sur la capitale de Yu, mais datant de la fin des Tcheou Occidentaux. Il est extrêmement important pour la géographie politique de l'empire des Tcheou peu de temps avant sa décadence. — Legge a naturellement traduit le *Yu kong* avec le reste du *Chou king*, p. 92-151; de même, le P. Couvreur, *Le Chou king*, p. 52-77; une traduction médiocre accompagnée d'excellentes notes géographiques a été donnée par Richthofen, *China* I, 277-364, la meilleure traduction est celle de Chavannes, *Mémoires Historiques*, t. I, 103-149, qui distingue les parties en prose des parties en vers, donnant ainsi une bonne interprétation critique de ce document. Voir aussi Kingsmill, *The structure of the Yu kong* ap. *China Review*, XIV, 17-21.

confins du Chan-tong et du Kiang-sou; au Sud de Siu, Yang, à l'embouchure du Yang-tseu, dans le Kiang-sou; sur le moyen Yang-tseu et la basse rivière Han, King, dans le Hou-pei; au Sud-Ouest, Leang, sur la haute rivière Han; à l'Ouest, Yong, dans la vallée de la Wei, au Chen-si; et enfin, au centre, Yu, au Sud du Fleuve Jaune et sur la rivière Lo, dans le Ho-nan actuel. Comme on voit, le Domaine royal était réparti en deux provinces, Yong et Yu, chacune avec une des deux capitales, ce qui s'accorde avec la tradition suivant laquelle le roi Wou en aurait partagé l'administration entre deux Comtes, le duc de Chao au Yong dans la vieille capitale de Hao, et le duc de Tcheou au Yu dans la nouvelle capitale qu'il avait lui-même construite, Lo-yi[1].

Pour le représenter dans chaque province, le roi nommait une sorte de gouverneur : c'était un des seigneurs locaux, qui recevait, avec le titre de Comte, *po*, ou de Pasteur, *mou*[2], la mission de maintenir

1. *Kong-yang tchouan*, k. 1, 13 a. « A l'Est de Kia, le duc de Chao était maître, à l'Ouest de Kia le duc de Chao était maître ». Les commentateurs et historiens chinois interprètent ordinairement cette tradition en déclarant que la part du second comprenait la capitale avec Yong, celle du premier les huit autres provinces; une autre interprétation fait remonter la division au temps du roi Wen, et admet qu'il s'agit d'un partage de l'ancien domaine de Tcheou; une autre, qui n'a pas été accueillie par les historiens officiels, mais qui avait laissé quelques traces dans les traditions populaires locales, supposait un partage de la région de Lo : au VIII[e] siècle, on montrait encore à Yi-yang l'endroit où avait poussé le poirier sous lequel le duc de Chao rendait la justice dans sa moitié du domaine royal, et pendant plusieurs siècles, la sous-préfecture voisine a gardé le nom de « Poirier », Kan-tang hien. — Le « partage de Tcheou entre le duc de Tcheou à gauche et le duc de Chao à droite » était la cinquième scène du ballet Ta-wou par lequel on représentait, aux fêtes du roi Wou, la victoire sur les Yin (*Li ki*, COUVREUR, II, 97). C'est un des cas les plus nets de traditions historiques tirées de l'interprétation de ces danses rituelles.

2. Le *Chou king* ne connaît que le terme *mou* (LEGGE, 512, 515, 516, 517); le titre de *po* apparait dans le *Che king*, LEGGE, 356, où le fait qu'il est conféré à un *prince* de Chen montre bien qu'il s'agit d'une fonction effective et non d'un titre nobiliaire. Le terme courant

l'ordre, rendre la justice, châtier les rebelles. Les archives de la principauté de Ts'i au VIIe siècle conservaient un document qui, peut-être authentique, mais plus vraisemblablement fabriqué vers cette époque pour justifier les ambitions du prince Houan, doit en tout cas nous montrer assez bien ce qu'étaient ces charges de Pasteurs : « Les seigneurs des cinq degrés, et les Comtes des neuf provinces, vous réellement châtiez-les (quand ils sont en faute), afin d'aider et de soutenir la maison de Tcheou! » et il indiquait à peu près les limites de la province de Ts'ing : « A l'Est jusqu'à la mer, à l'Ouest jusqu'au Fleuve, au Sud jusqu'à Mou-ling, au Nord jusqu'à Wou-ti », c'est-à-dire des environs de T'ien-tsin au Nord jusqu'au T'ai-chan au Sud[1]. Au temps du roi Siuan, le prince de Chen reçut avec le titre de Comte, la charge de contenir les barbares du midi : il s'agit probablement de sa nomination comme Comte ou Pasteur, sans doute de King[2]; vers la même époque, le prince de Ts'i reçut mission de surveiller les barbares de l'Est, le prince de Han ceux du Nord, le prince de Lou les Siu; il s'agit peut-être, bien que les titres ne soient pas mentionnés, des charges de Comtes des provinces de Ts'ing, Yong, Siu[3].

Le choix des Comtes parmi les seigneurs locaux n'était pas fait pour donner au pouvoir royal des assises bien fortes dans les provinces, car il devait inévitablement arriver que les Comtes abusassent de leur autorité pour faire leurs propres affaires. Cependant, tant que les rois furent et parurent assez

---

dans la littérature des IVe et IIIe siècles est *fang-po*, Comte local, *Kong-yang tchouan*, k. 3, 5a; *Li ki*, 270, 272, 327, etc.

1. *Tso tchouan*, LEGGE, 140; cf. *Che ki*, k. 32, CHAVANNES, IV, 40.

2. *Che king*, 536; *Tchou chou ki nien*, 155, qui donne la date de 821.

3. *Che king*, 551; *Tchou chou ki nien*, LEGGE, 155; *Che ki*, k. 32, CHAVANNES, IV, 105; *Kouo yu*, k. 1, § 8, qui paraît assez net pour la charge donnée au prince Hiao de Lou.

forts, c'est-à-dire jusque vers le milieu du VIIIe siècle, ils gardèrent la haute main sur leurs vassaux sans trop de peine. Il arrivait que le roi détrônât les princes pour quelque offense, les mît à mort, et leur donnât un successeur : vers le début du IXe siècle, le roi Yi fit arrêter Ngai de Ts'i sur la dénonciation du prince de Ki et le fit bouillir dans un trépied, puis il désigna un des frères cadets du condamné pour lui succéder[1]. Un siècle plus tard, en 796, le roi Siuan mit à mort Po-yu, membre de la famille princière de Lou qui avait assassiné, onze ans plus tôt, le prince Yi et avait pris sa place, et il désigna le frère de la victime comme son successeur[1]. Mais c'était une autorité qui ne se faisait sentir que par intermittence, par des sortes de brusques convulsions : ce n'est qu'au bout de onze ans, que Po-yu fut châtié par le roi Siuan; et quant au roi Yi, lorsque le prince Hou de Ts'i, qu'il avait mis lui-même sur le trône pour remplacer son frère Ngai, eut été à son tour mis à mort par un autre de ses frères, il n'agit pas contre ce dernier.

Les devoirs les plus importants des seigneurs étaient l'hommage, le tribut et le service militaire. Les rituels, compilations tardives, ont donné à toute l'organisation une régularité qui paraît lui avoir manqué en réalité. Les visites d'hommage auraient été en principe dûes suivant la distance tous les trois, quatre, cinq ou six ans[2]; en réalité elles étaient loin d'être si fréquentes : ainsi, suivant la tradition de Lou, c'est en 820 seulement que, pour la première fois, un prince de ce pays

1. *Tchou chou ki nien*, 153.
1. *Kouo yu*, k. I, § 7; *Che ki*, k. 33, CHAVANNES, IV, 105-106. Dans ces deux cas, le choix d'un frère au lieu d'un fils comme successeur du coupable me paraît une aggravation du châtiment : le coupable ne recevra pas de culte au temple ancestral.
2. *Tchcou li*, BIOT, II, 405.

alla rendre hommage à la Cour[1]. Là encore, l'autorité royale paraît s'être manifestée par boutades : le prince de Han n'étant pas encore venu à la cour la quatrième année du roi Siuan (824), celui-ci lui dépêcha le seigneur de Kouei, à la suite de quoi, le prince pris de peur, s'acquitta de son devoir[2]; on voit que même des seigneurs tout proches de la capitale, et dont les domaines étaient situés dans la province considérée particulièrement comme Domaine royal, venaient irrégulièrement.

Le tribut, assez léger, consistait surtout en produits spéciaux de chaque région nécessaires pour les diverses cérémonies du culte. Il semble, d'après le *Yu kong* qui indique une seule remise du tribut par province, qu'il faut admettre que le Comte centralisait les tributs des seigneurs de sa province et les expédiait ensuite à la capitale. Yen envoyait du vernis et de la soie; Ts'ing du sel, de la soie, du chanvre, du plomb, des pins pour les colonnes du temple ancestral et des palais, etc.; Siu des plumes de faisan pour les danseurs, des pierres sonores pour les musiciens; Yang et King de l'or, de l'argent, du cuivre, des bambous, de l'ivoire, des peaux, ainsi que des arbres pour la construction et la menuiserie; Yu du fer, de l'argent, des pierres pour pointes de flèches et des peaux d'ours, de chats sauvages, etc.; Yong des jades de diverses espèces, etc. Les barbares mêmes devaient envoyer des produits de leur pays, ceux du haut Fleuve Jaune, aux confins du désert expédiaient des peaux et du feutre, ceux de Lai, dans la presqu'île du Chan-tong, de la soie de ver-à-soie sauvage, etc.[3].

1. *Tchou chou ki nien*, Legge, 155.
2. *Tchou chou ki nien*, Legge, 155.
3. Toute cette description est tirée du *Yu kong* qui, bien que rapporté par son auteur à l'époque de Yu le Grand, utilise des documents de la fin des Tcheou Occidentaux, et décrit au fond leur organisation.

Le caractère même du tribut indique qu'il était versé régulièrement, et d'ailleurs le *Yu kong* distingue soigneusement entre le tribut ordinaire, et celui qui n'était dû que lorsqu'il était réclamé spécialement. Son refus était le signe de la rébellion, et c'est le fait que le roi de Tch'ou n'envoyait plus à Tcheou le tribut d'herbes blanches qui lui était imposé, que le prince Houan de Ts'i au VIIe siècle invoqua comme prétexte de son expédition contre ce pays.

En somme, l'empire des Tcheou, vers le VIIIe siècle, devait plus ressembler aux empires méditerranéens contemporains, qu'à l'état régulièrement organisé que se sont plu à décrire les rituels. L'autorité royale, fondée sur la force effective, était obéie juste aussi longtemps qu'elle pouvait s'imposer; presque chaque roi devait faire à nouveau la preuve de sa puissance. Parfois les vassaux ligués réussissaient à se débarrasser d'un souverain trop énergique ou trop esclave de ses favoris ou favorites : il était détrôné ou assassiné. A vouloir se faire obéir de l'immense empire qu'ils avaient fondé, les rois de Tcheou poursuivaient un rêve insaisissable : à cette époque, dans la Chine aux communications difficiles, à la population peu nombreuse, avec des tribus barbares s'enfonçant comme des coins entre diverses provinces, la constitution d'un véritable état était encore impossible; il fallait des siècles de développement pour que les conditions devinssent favorables à la fondation d'un empire unifié.

LIVRE II

La vie sociale et religieuse

CHAPITRE PREMIER

La Société chinoise ancienne

La société chinoise, telle qu'elle apparaît à l'époque des Tchéou, était divisée en deux classes distinctes : en bas la plèbe paysanne, en haut la classe

---

Bibliographie. — Marcel GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine* (*Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Science Religieuse*, t. XXXIV, Paris 1919).

Marcel GRANET, *La Polygynie Sororale et le Sororat dans la Chine antique*, 1920.

Marcel GRANET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique* (*Tp. N. S.*, XIII (1912), 517-553).

Marcel GRANET, *Le dépôt de l'enfant sur le sol* (*Revue Archéologique*, 1921, 305-361).

Marcel GRANET, *La Vie et la Mort* (*Annuaire des Hautes-Etudes, Sciences Religieuses*, 1920-1921).

CONRADY, *China* (*Pflugk Harttung's Weltgeschichte*, t. III).

QUISTORP, *Männergesellschaft und Altertumsklassen im alten China* (*Mitteil Semin. f. Orient. Spr.*, XVIII, 1915).

Gustav HALOUN, *Beiträge zur Siedlungsgeschichte chinesischer Clans* (*Asia Major*, Prelim. Vol., 164-184).

Gustav HALOUN, *Contributions to the History of Clan Settlement in Ancient China* (*Ibid.*, I (1924), 76-111, 587-623).

Henri MASPERO, *Le mot ming* (*J. As.* 1927).

Les sources anciennes sont les rituels énumérés à la Bibliographie générale.

patricienne, les nobles *che*[1]. Les principes d'organisation de chacune des deux classes étaient absolument opposés : dans l'une une sorte de grégarisme, une vie en groupes, en communautés où individus et familles doivent se perdre et ne comptent pas; dans l'autre, au contraire, une sorte d'individualisme familial. Les nobles étaient libres de leur personne, dans les limites de leurs devoirs envers leurs seigneurs et leurs parents; les paysans étaient tenus dans les liens étroits d'une organisation méticuleuse qui ne leur laissait aucune initiative. Les patriciens avaient un nom de clan, des ancêtres, un culte familial, ils pouvaient posséder des fiefs, recevoir des charges officielles; les plébéiens n'avaient rien de tout cela, ils ne pouvaient jamais posséder la terre. Jusque dans les règles morales de la vie, la différence se retrouvait; les patriciens pratiquaient les rites, *yi-li*, les plébéiens n'avaient que des coutumes, *sou* : « les rites ne descendent pas jusqu'aux gens du commun »[2].

I. — Les Plébéiens.

Le plébéien, c'est, dans la Chine antique, le paysan, *nong*, appartenant à ces familles qui, par groupes de huit, travaillent les champs qui leur sont alloués périodiquement par le seigneur.

Tous les domaines, domaine royal et domaines seigneuriaux, étaient divisés en ce qu'on appelait des

---

1. J'emploie le mot *patricien* pour traduire *che*, de préférence à *noble*, à cause de l'opposition célèbre entre celui qui appartient de naissance à la classe aristocratique, *che*, et celui qui devient noble, *kouei*, par l'éducation suivie de la prise du bonnet viril. (*Li ki*, I, 605, *Kiao t'ö cheng*, et cf. ci-dessous, p. 130).

2. *Li ki*, I, 53 (*K'iu li*).

tsing[1], c'est-à-dire de grands carrés de terrain partagés en neuf carrés plus petits dont huit, appelés champs privés, *sseu t'ien*, étaient donnés chacun à un chef de famille pour sa nourriture et son entretien, à charge de cultiver en commun entre eux huit le neuvième lot,

1. *Kong-yang tchouan*, k. 7, 14 b; *Kou-leang tchouan*, k. 7, 8 b; *Tcheou li*, I, 226, 240-341, II. 566; *Mencius*, 119-121; *Li ki*, I, 265 (*Wang tche*); *Han che wai tchouan*, k. 4, 7 a (éd. *Sseu-pou ts'ong k'an*). De ces textes, les deux derniers sont de l'époque des Han et dérivent de sources plus anciennes, celui du *Wang tche* probablement de Mencius, et celui du *Han che wai tchouan*, partiellement du *Kou-leang tchouan*. Pour les autres qui se répartissent au cours du IVe siècle, celui du *Tcheou li* est indépendant (et cela l'a fait souvent considérer comme interpolé); mais ceux du *Kong-yang tchouan*, du *Kou-leang tchouan* et de *Mencius* paraissent être apparentés de très près les uns aux autres. Contrairement à l'avis de M. Hou Che, *Tsing t'ien pien* (ap. *Hou Che wen ts'ouen*, k. 2, 247-284) qui fait dériver les deux premiers (et même les passages du *Tcheou li*) de Mencius, il est assez net que celui-ci n'a fait qu'exposer clairement l'enseignement de l'école de Confucius tel que nous le conservent les deux commentaires du *Tch'ouen ts'ieou* : les trois textes, quelle que soient leurs dates respectives, ne dérivent pas l'un de l'autre, mais ont une source commune. — Toute cette organisation du *tsing*, décrite de façon un peu trop théorique, a été mise en doute par certains érudits chinois et japonais qui ont voulu y voir simplement une utopie et non une réalité : mais au contraire les textes anciens, et même les Commentaires de l'époque des Han, avec leurs détails si caractéristiques, montrent clairement qu'il s'agissait d'une organisation sociale réelle, et dont le souvenir, à travers les révolutions et les changements, était encore singulièrement vivant au temps des Han (voir sur ces discussions l'article de M. Hashimoto Masukichi, *On the Early Chinese Land Regulations*, ap. *Tôyô gakuhô*, 1922; le *Tsing t'ien pien* de M. Hou, auquel j'ai renvoyé ci-dessus, a été excellemment résumé par M. Demiéville, *BEFEO*, XXIII (1923), 494-498). Le système du *tsing* est d'ailleurs parfaitement à sa place dans l'histoire de l'agriculture chinoise : les Chinois ont commencé à l'époque préhistorique en faisant, comme la plupart des populations barbares de la Chine Méridionale et du Nord de l'Indochine, des champs temporaires défrichés en brûlant des coins de brousse, qu'il faut abandonner après quelques années, quand le sol est épuisé, pour se transporter ailleurs. Ce système ne permet pas la constitution de la propriété paysanne individuelle. Même à l'époque historique quand l'endiguement des fleuves et le creusement de canaux d'irrigation eurent permis l'établissement de champs permanents, les méthodes d'assolement rudimentaires devaient exiger des déplacements fréquents pour laisser les terres en friche. Dans le *Tcheou li*, Biot, I, 206-207, la distinction entre « terres sans changement », c'est-à-dire champs permanents, et terres à un ou à deux changements, c'est-à-dire à jachère d'un an sur deux ou de deux ans sur trois, montre comment le droit de culture, sinon encore le droit de propriété, s'est stabilisé : les champs de 200 *meou* à jachère

celui du centre, le champ commun, *kong t'ien*, dont les produits revenaient au seigneur. L'étendue des *tsing* paraît avoir différé suivant les régions. Dans le domaine royal, c'est-à-dire dans la vallée de la Lo, ils étaient en principe de mille *meou*, soit approximativement quinze hectares, chaque chef de famille recevant cent *meou* comme champ privé et de plus cinq *meou* pour sa maison et son jardin; et il en était de même sur les bords du Fleuve Jaune à son entrée dans la plaine orientale, entre Houai-k'ing et K'ai-fong; plus au Nord, du côté de Ye, les parts familiales étaient de deux cents *meou*. Au Song, les *tsing* paraissent avoir été plus petits et n'avoir compris que 630 *meou*, soit 70 *meou* par lot de champs privés ou communs. Au Tsin, dans la vallée de la Fen (Chan-si), il semble qu'ils aient été primitivement plus petits encore et n'aient compris que 400 *meou* environ (à peu près six hectares), formant neuf lots; mais ce système, qui disparut assez vite pour être complètement oublié dès le IV[e] siècle, avait été remplacé par un système bien plus simple de lotissement par famille, chaque chef de famille recevant 50 *meou* dont il devait cultiver cinq à titre d'impôt[1].

d'un an, et ceux de 300 *meou* à jachère de deux ans sont en somme des morceaux de brousse dont on défriche tous les ans une moitié ou un tiers différents; mais, dès ce moment, chaque paysan se déplace sur un terrain qui lui a été alloué une fois pour toutes, au lieu que précédemment, chaque groupe de paysans se déplaçait pour aller à chaque allotissement cultiver un terrain nouveau. La stabilisation de la famille paysanne sur un terrain déterminé préparait la formation de la propriété individuelle paysanne; celle-ci apparaît, en effet, vers la fin des Tcheou en diverses régions de Chine, et elle était probablement constituée au temps des Ts'in et des Han.

1. Les pays de Song et de Tsin représentant régulièrement pour les auteurs des Tcheou les rites et les coutumes respectivement des Yin et des Hia, c'est ainsi qu'il faut interpréter le passage de MENCIUS, 116, qui attribue ces superficies aux règlements de ces dynasties. Cf. aussi *Ts'ien-han chou*, k. 29, 1 b. — Le rapport exact entre les lots attribués aux paysans dans les différents pays est difficile à établir, car il est certain que les mesures variaient d'un pays à l'autre.

Ces terres, le paysan les cultivait, mais ne les possédait pas: elles appartenaient au seigneur; le terme de « champs privés » ne doit pas faire illusion : les paysans d'un même *tsing* ne cultivaient pas séparément chacun leur champ, mais en commun les neuf lots. L'idéal de bonheur du paysan est ainsi décrit par Mencius, qui le rapporte au temps du roi Wou : « autour de son habitation de cinq *meou*, l'espace entre les murs est planté de mûriers dont les feuilles nourrissent les vers à soie, en sorte que les vieillards peuvent porter des vêtements de soie; il a cinq poules, deux truies (qu'il élève) sans se tromper sur les temps convenables, en sorte que les vieillards ont de la viande à manger. Les cent *meou* de champs sont labourés, en sorte que la famille de huit personnes n'est pas affamée »[1].

Le paysan produisait ainsi à peu près tout ce dont il avait besoin : grains, bétail, toile, soie, etc.; le surplus, il le portait au marché. Chaque ville, chaque bourg, avait au moins un marché situé au Nord de la résidence seigneuriale, et qui avait été établi par la femme du premier seigneur, au temps de la fondation du fief; même dans les villes plus importantes qui en avaient d'autres dans les quartiers de l'Est et de l'Ouest, il restait le grand marché. C'était une vaste place carrée : à Lo-yi, la capitale des Tcheou Orientaux, il avait 600 pieds de côté[2], et couvrait par conséquent une superficie d'un peu plus d'un hectare. Les jours de marché, le Directeur du marché, *sseu-che*, installait son bureau au milieu de la place, et, quand tout était prêt, ouvrait le marché en élevant son drapeau. L'espace central devait en principe

1. *Mencius*, 337.
2. *Tcheou li*, Biot, II, 556. — Pour la description générale du marché, avec ses quartiers, le rôle des fonctionnaires, etc., voir *Ibid.*, I, 309-328.

rester vide; c'est tout autour que paysans et colporteurs installaient leurs étalages. Ceux qui vendaient des produits analogues étaient réunis par quartiers sous la surveillance de l'un d'eux, le chef de quartier, *sseu-tchang*, qui avait à percevoir les taxes d'éventaire et à faire la police de son groupe : il y avait le quartier des marchands de grains, celui des vendeurs d'armes et d'objets mobiliers, celui des marchands de vaisselle en terre, celui des marchands d'objets en métal, le quartier des marchands d'esclaves, etc.[1]. Les prix étaient fixés pour chaque catégorie d'objets par les Prévôts des Marchands (dont dépendaient les chefs de quartier), qui de plus accordaient ou refusaient le droit de vendre. Les denrées étaient soumises à toutes sortes de règlements : les rouleaux de toile ou de soie avaient leur longueur et leur largeur fixées, les chars avaient leurs dimensions réglées; pour les fruits et les grains, ce sont les époques de vente qui étaient déterminées, et leur apport au marché hors de saison était prohibé; les mélanges de denrées de bonne et mauvaise qualité étaient punis dès qu'ils dépassaient 20 %; des inspecteurs surveillaient les fraudes et arrêtaient les délinquants, pendant que des policiers veillaient à la bonne tenue générale et empêchaient les rixes et violences[2]. Toutes les transactions donnaient lieu à un contrat : dans les cas peu importants, on se contentait d'une fiche partagée en deux; pour les affaires importantes, les ventes d'esclaves, par exemple, un acte de vente était rédigé en double par le Garant, qui prélevait une taxe, et en cas de contestation jugeait sommairement[3].

---

1. *Ibid.*, I, 317, où sont citées les ventes de « denrées, hommes, bœufs et chevaux, armes et objets mobiliers, raretés et objets de prix ».
2. *Ibid.*, I, 322 (*sseu-pao*), 323 (*sseu-ki*).
3. *Ibid.*, I, 52, 311 (fiches, *tsi*, et actes de vente, *tche*), 317-318 (garant, *tche-jen*).

Le marché jouait certainement dans la vie campagnarde le grand rôle qu'il y joue encore actuellement, comme lieu d'échange non seulement des produits, mais des nouvelles et des opinions. On n'y voyait pas, en effet, que des paysans : il y venait aussi des marchands de métier, commerçants en gros ou revendeurs ambulants de détail, car aucune transaction commerciale ne pouvait se faire ailleurs; et les jours de marché étaient divisés en trois séances, le matin pour les commerçants en gros, le soir pour les revendeurs-détaillants, l'après-midi seul étant laissé aux paysans du voisinage pour y faire leurs petites affaires courantes[5]. Le marché du matin surtout, avec ses réunions d'étrangers, devait être un centre de transmission de nouvelles de toutes sortes; c'est là que l'opinion publique, dans la mesure où elle pouvait exister à cette époque, devait se former; c'est là que le paysan prenait connaissance des événements de la principauté, de l'empire; c'est là qu'il entrait quelque peu en contact avec le reste du monde.

Ce n'est, en effet, qu'au hasard des rencontres du marché que les paysans pouvaient avoir des rapports avec le monde extérieur, tant l'administration les enfermait, les calfeutrait dans leurs villages et leurs cantons, les dirigeant, pensant pour eux. Les affaires de l'état, celles du village, ne les concernaient pas, les leurs propres les concernaient à peine. Même les simples intérêts de famille, le paysan ne pouvait guère en avoir, car la famille du paysan n'était qu'un groupement de fait, la réunion de huit personnes, parents et enfants, mais en droit elle n'était pas une individualité, toute individualité, dans la Chine antique, reposant sur un culte particulier, et (à l'en-

5. *Ibid.*, I, 312.

contre des patriciens qui avaient un culte familial, et de qui par conséquent la famille était une individualité) les plébéiens, qui n'avaient pas d'ancêtres, n'ayant pas de culte familial. Il fallait les vingt-cinq familles d'un hameau pour constituer autour d'un dieu du sol de hameau[1], *li-chö*, un groupement paysan ayant un culte particulier et par suite une individualité propre. A l'intérieur de ces groupements, pour réaliser l'unité nécessaire, la plus grande uniformité possible devait être obtenue; aussi aucune initiative n'était-elle laissée au paysan. Sa vie entière publique et privée était régie, non pour lui, mais pour toute la communauté à la fois, par le souverain et les fonctionnaires qu'il délègue. Des agents spéciaux lui commandaient chaque année les cultures qu'il devait faire, et les temps des semailles et de la moisson; d'autres lui ordonnaient de quitter sa maison d'hiver pour aller travailler aux champs, et de quitter les champs pour se renfermer dans sa maison; d'autres encore s'occupaient de son mariage; d'autres lotissaient les terrains et distribuaient les parts supplémentaires suivant le nombre des enfants. Un ministère tout entier, celui du *sseu-t'ou*, était chargé de s'occuper de lui et de tout régler pour lui.

Mais le fait typique de la vie plébéienne, celui qui lui imposait son caractère le plus nettement n'est pas un fait d'administration, c'est un fait religieux et social. L'année était divisée en deux saisons en quelque sorte antagonistes, saison d'activité extérieure au printemps et en été, saison de réclusion en hiver. Cette division qui, pour le patricien, n'avait d'importance qu'au point de vue religieux, régissait au contraire toute la vie du plébéien, c'était la règle fondamentale de son existence. Tout changeait pour lui

---

1. C'est-à-dire du sol de la plus petite circonscription, CHAVANNES, *Dieu du Sol*, 439-440.

d'une période à l'autre, habitation, genre de vie, occupation, morale même.

Au temps des froids, quand approchait l'hiver, au neuvième mois, ordre était donné aux paysans de rentrer au village : « Le froid vient, très fort; le peuple n'a pas la force de le supporter; que tous rentrent dans les maisons! »[1] Alors chaque famille allait habiter la hutte en pisé qui lui était réservée dans le hameau, *li*, où vingt-cinq familles, les habitants de trois *tsing*, se groupaient par voisinages, *lin*, de cinq familles[2]. C'était une petite agglomération que dirigeait (non héréditairement) un noble de dernier rang, un simple *che*, qui y avait sa maison avec sa salle des ancêtres; au Nord-Est était l'école, au Nord le marché; à l'entrée méridionale, le tertre du dieu du sol. Chaque hutte avait son petit jardin de mûriers, son étable à porcs et son poulailler dans un petit enclos de deux *meou* et demi (environ quatre ares); la famille plébéienne s'y installait quand les travaux des champs étaient finis. « A la dixième lune le criquet — entre sous nos lits; — nous bouchons les fentes, nous enfumons les rats, — nous fermons les fenêtres, nous con-

1. *Li ki*, I, 386 (*Yue ling*).

2. Un *li* se compose de 5 *lin* de 5 familles chacune, soit 25 familles (*Tcheou li*, BIOT, I, 337), ce qui est à peu près le nombre des familles de 3 *tsing*, chaque *tsing* ayant 8 familles. Les chiffres sont toujours approximatifs, les diverses descriptions de la société paysanne des Tcheou ayant toutes subi des systématisations qui les ont déformées : chaque *tsing* ayant 8 familles, le *li* devrait contenir exactement 24 familles; il est probable que le chiffre a été arrondi pour être divisible par 5, et afin que les cinq voisinages, *lin*, fussent égaux en principe, — CHAVANNES, *Dieu du Sol*, p. 439 et suiv. traduit *li* par le mot *canton*, ce qui m'a semblé un terme un peu fort pour une circonscription de 25 familles, soit 200 habitants, au comput officiel chinois de 8 têtes par famille, qui est déjà celui de *Mencius*, 37. Les noms différaient suivant les régions : à côté de ceux de *lin* et de *li*, on trouve aussi ceux de groupement, *pi*, de cinq familles, et de village, *lu*, de vingt-cinq familles (*Tcheou li*, I, 211). Le *Chang chou ta tchouan*, k. 4, 13 b, ouvrage plus moderne (IIe siècle a. C.), expose encore une autre organisation, peut-être d'après celle du Lou, où le voisinage, *lin*, est formé des 8 familles d'un *tsing*, et le hameau, *li*, comprend 9 voisinages, soit 72 familles.

damnons les portes. — Ah! ma femme et mes enfants! — c'est à cause de l'année qui change; — entrons dans cette maison pour y demeurer »[1]. On n'en sortait plus avant le printemps suivant. C'était alors le temps des travaux à la maison[2], surtout des travaux des femmes, tissage, préparation des vêtements, etc.

En été, les paysans abandonnaient complètement la maison du hameau. « Aux jours du troisième mois, nous prenons nos charrues, — aux jours du quatrième mois, nous partons (du village), — avec nos femmes et nos enfants — qui nous apportent à manger en ces champs méridionaux »[3]. Tous, hommes et femmes, garçons et filles, allaient s'installer en pleine campagne, dans le champ commun du *tsing*, comme leurs ancêtres préhistoriques avaient fait jadis dans le défrichement temporaire en pleine brousse; ils faisaient d'abord cérémoniellement « sortir le feu » de la maison du hameau au troisième mois du printemps, en éteignant le feu ancien, et en rallumant un feu nouveau de bois d'orme ou de saule à l'aide d'un foret, sur des aires préparées en plein champ[4]. Puis ils se construisaient de grandes cabanes, où ils s'entassaient pêle-mêle, par groupes de familles cultivant trois lots d'un même *tsing*[5] : ils vi-

---

1. *Che king*, Legge, I, 230.

2. *Ibid.*, 232.

3. *Ibid.*, 226.

4. *Tcheou li*, II, 195, 389. On « faisait rentrer le feu » non moins cérémoniellement au dernier mois d'automne, au moment de retourner dans les maisons des villages. C'était ce qu'on appelait « renouveler le feu », *kai houo*.

5. Le *tsing* formé de neuf lots se composait de 3 rangées de 3 lots : comme les familles de chaque rangée se réunissaient pour habiter la même cabane l'été, la rangée de 3 lots s'appelait une « demeure », *wou* (*Tcheou li*, Biot, I, 231). Chaque cabane avait donc trois familles, sauf celle de la rangée centrale (celle où se trouvait le champ commun) qui n'en avait que deux. — Cf. *Ts'ien-han chou*, k. 24. A, 1 b, 2 a, et le commentaire de Yen Che-kou; mais l'auteur suppose

vaient alors entièrement en plein air, travaillant aux champs, ou s'adonnant aux fêtes de la saison.

Ainsi, pour eux, la différence de l'été et de l'hiver n'était pas seulement celle de la saison où on a chaud, et de celle où on a froid, c'était celle de deux périodes qui n'avaient rien de commun, où la vie entière s'ordonnait de façon absolument autre : en hiver, la période de réclusion où chaque famille vivait dans sa propre maison, repliée sur elle-même, séparée de ses voisines avec lesquelles en principe elle ne communiquait pas; en été, au contraire, la période de liberté et de plein air, où le groupe familial se perdait dans la communauté[1], où la maison particulière disparaissait remplacée par la hutte commune, où les travaux domestiques particuliers étaient remplacés par la culture en commun des champs; entre les deux, le printemps et l'automne, étaient des périodes de transition où les deux genres de vie s'entremêlaient.

Les plébéiens, qui n'avaient ni culte, ni rites, ne connaissaient naturellement pas le mariage, *houen*, patricien, ils avaient des unions, *pen*[2]; celles-ci, insuffisantes pour le patricien qui se mariait pour continuer un culte, étaient parfaitement régulières pour le plébéien. Comme il n'avait pas de nom de clan, et par conséquent pas de famille religieuse, l'obligation exogamique devait prendre pour lui une forme toute particulière et bien différente de celle qu'elle avait chez les patriciens[3]. Au deuxième mois de prin-

---

que, dans l'antiquité comme de son temps, les paysans sortaient du village chaque matin pour y rentrer chaque soir.

1. GRANET, *La Polygynie Sororale et le Sororat dans la Chine féodale*, 42.

2. Sur ce terme, voir GRANET, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, 550.

3. GRANET, *Polygynie*, 44, suppose que les plébéiens avaient des noms de clan, *sing*, le même pour tous les habitants d'un hameau, *li;* et il donne pour exemple « le beau-père du prince de Han, Kouei-fou (le père de Kouei, le chef de Kouei) *qui* a sa résidence familiale

temps, après que le roi, en sacrifiant à l'Entremetteur, avait ouvert la saison des mariages, un fonctionnaire, l'entremetteur, *mei-che*, annonçait aux paysans que le temps des « réunions de garçons et de filles » était arrivé. C'était d'ailleurs le moment où on allait abandonner les maisons d'hiver pour les cabanes d'été où plusieurs familles vivaient ensemble, et c'était celui des grandes fêtes du printemps qui précédaient le commencement des travaux des champs. Jeunes gens et jeunes filles, dès qu'ils avaient une quinzaine d'années, s'en allaient chanter ensemble, tantôt par groupes, tantôt par couples dans les champs, généralement dans des endroits consacrés par la tradition pour ces réunions; les chansons succédaient aux chansons, et ils finissaient par s'unir en plein air. Tout le printemps et l'été, les amants pouvaient se voir et se rencontrer sans difficulté[3]; mais quand venait l'hiver, et que les familles rentraient au hameau, ils étaient séparés; les rendez-vous qui leur étaient permis l'été leur étaient maintenant interdits, et s'ils réussissaient à se retrouver, c'était clandestinement : la morale large de l'été avait fait place à la morale étroite de l'hiver. Au printemps suivant, la plupart d'entre eux recommençaient à

---

au village (*li*) de Kouei » (*Che king*, 549). Mais cet exemple n'est pas heureux : Kouei n'est pas le nom de clan, *sing*, de ce personnage, qui appartenait au clan Ki (cf. *ibid.*, 550), c'était le nom de son fief, et Kouei-fou, « le père de Kouei », signifie non pas le chef du clan Kouei, comme semble l'entendre M. Granet, mais le chef, le seigneur de la terre de Kouei; d'autre part, un personnage dont la sœur avait épousé le roi Li de Tcheou, et la fille le prince de Han, n'était évidemment pas un plébéien.

3. Granet, *Coutumes matrimoniales*, 542, 543, 551, admet, non sans hésitation d'ailleurs, que les jeunes gens devaient passer l'été séparés; je crois que la séparation d'été à laquelle font allusion plusieurs pièces du *Che king* est une séparation de fait, dûe à ce que le jeune homme venu de très loin lors des fêtes du printemps, est obligé de s'en retourner chez lui pour les travaux des champs, et ne peut revenir avant que ceux-ci ne soient achevés, vers la fin de l'automne; ce n'est pas, à mon avis, une séparation rituelle.

chanter ensemble, d'autres, volages, se cherchaient d'autres partenaires; cela pouvait durer ainsi plusieurs années, jusqu'à trente ans pour le jeune homme, jusqu'à vingt ans pour la jeune fille. En automne, si la jeune fille était enceinte, les amants se mariaient, probablement dans une cérémonie générale présidée par l'entremetteur au huitième mois. La jeune femme quittait alors la maison de ses parents pour aller habiter avec son mari; désormais elle cessait de chanter aux fêtes de printemps[1]. Ainsi l'union matrimoniale plébéienne, comme tout le reste de la vie plébéienne, suivait le rythme de la division de l'année en deux périodes opposées.

II. — Les Patriciens.

La caractéristique du patricien, *che*, c'est d'avoir des ancêtres et d'appartenir à un clan, *sing*[2]. C'est de la Vertu, *tö*, du premier ancêtre du clan qu'il tire toutes ses qualifications : celui-ci a été un dieu, un

1. Sur le mariage plébéien, voir Granet, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, 517-553; et *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, dont je suis en général les conclusions. Toutefois je ne crois pas que ces coutumes soient foncièrement matrimoniales (cf. *BEFEO*, XIX (1919), v, 67-72), mais qu'elles ont eu une tendance à devenir telles sous l'influence de la morale patricienne. En plaçant le mariage même en automne, j'adopte l'opinion de Tcheng Hiuan (fin du IIe siècle p. C.) contre celle de l'Ecole de commentateurs de Wang Sou (IIIe siècle p. C.), qui le mettait au printemps, et les fiançailles à l'automne précédent; sur ces divergences, cf. Granet, *Fêtes*, 132, qui est d'ailleurs du même avis et place « l'entrée en ménage » en automne (*Ibid.*, p. 137). L'hypothèse qu'on attendait que la jeune fille fût enceinte pour procéder au mariage, fallût-il pour cela attendre plusieurs années, m'est suggéré par le fait que telle est l'habitude chez toutes les tribus barbares méridionales chez qui ces coutumes sont encore vivantes : chez les uns c'est la règle (Lolos), chez les autres c'est au moins la pratique, la théorie étant toute différente (Tăi du Haut-Tonkin); je n'ai pas de texte chinois formel à ce sujet, mais on verra que le mariage patricien a un rite qui paraît être un reste d'une coutume analogue.

2. Seuls les nobles ont un *sing :* voir le commentaire du IIIe siècle

héros, un ancien empereur, il a possédé un territoire, il a été pourvu d'une charge officielle, il a rendu un culte, il a reçu un nom de clan; ses descendants seront à jamais qualifiés pour posséder des terres, être revêtus de charges, rendre un culte, et porter un nom de clan. Le nom de clan est ainsi le signe extérieur de la noblesse.

Les anciens clans chinois, à l'époque historique, n'étaient pas des clans territoriaux, et rien ne permet de croire qu'ils l'avaient jamais été; certaines branches d'un clan avaient des fiefs, la plupart n'en possédaient pas; mais aucune terre n'était propriété collective d'un clan[1]. Quoi qu'ils eussent pu être à l'origine (et certains traits tendraient à indiquer que, sous leurs formes premières, ils avaient été des groupements à filiation utérine)[2], ils étaient à l'époque historique, exclusivement la collectivité des nobles descendant en ligne masculine d'un ancêtre commun auquel ils rendaient un culte. Les filles à leur mariage en sortaient pour entrer dans celui de leur mari dont elles partageaient les sacrifices. C'était un

---

faussement attribué à K'ong Ngan-kouo au *Chou king, Yao-tien*, sur l'expression *po sing*, les cent clans : seuls ont un nom de clan *sing* ceux qui ont une charge officielle. Cf. Yang Tchen, *Cheng-ngan king chouo*, k. 3 (*Chou king*), 1 a : *Po sing;* Kou Yen-wou, *Je tche lou*, k. 23; Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, I, 3-5 note; Gustav Haloun, *Contributions to the History of Clan Settlement in ancient China*, I, 76. — C'est à tort, à mon avis, que M. Granet, *Polygynie*, 42, attribue aussi un nom de clan aux plébéiens, voir ci-dessus, p. 117-118.

1. H. Maspéro, *Légendes Mythologiques dans le Chou king*, 64 (*J. As.*, 1924). Il m'est impossible d'admettre l'hypothèse de M. G. Haloun, *loc. cit.*, 79, que « chaque *sing* particulier possède une partie déterminée du pays comme son lieu originel d'établissement (habitat originel) ». Cf. *J. As.*, CCIV (1926).

2. Sur cette hypothèse, voir Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, I, 3-5, note 1; Conrady, *China*, 485; Granet, *Polygynie*, 48, n. 3; *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, I, 13 et suiv., II, 428.

groupement religieux dont le principal caractère était l'interdiction absolue de toutes relations sexuelles entre ses membres : ni mariage légitime, ni même achat de concubine n'était permis à l'intérieur du clan; et la crainte de violer l'interdit allait si loin, que quiconque achetait une concubine sans en connaître le *sing*, devait consulter la divination afin de s'assurer que l'union était licite[1]. Le nombre des clans paraît avoir été peu considérable : le chiffre traditionnel de « cent clans », *po-sing*, était certainement bien au-dessus du nombre réel[2]; les textes anciens en mentionnent moins de trente, et bien que ce nombre soit un minimum, il n'est pas probable qu'il ait été beaucoup dépassé.

L'ancêtre du clan était un dieu ou un héros : le clan Ki, celui de la famille royale de Tcheou, des princes de Tsin, de Lou, de Wéi, des comtes de Tcheng, etc., se rattachait au Souverain Millet, Heou-tsi; le clan Tseu, des ducs de Song, à Sie; le clan Sseu à Yu le Grand; le clan Kiang, auquel appartenaient les princes de Ts'i, de Lu, de Chen, prétendait descendre du dieu du Pic de l'Est, le T'ai-chan; le clan Kouei des ducs de Tch'en, déclarait remonter à l'empereur Chouen; le le clan K'i des comtes de Tou et des seigneurs de Fang, à l'empereur Yao; le clan Feng, à Fou-hi. Parfois tout un groupe de clans avait un seul ancêtre : ainsi au héros Tchou-yong et son frère Lou-tchong, se rattachaient huit clans, Kì, Jen, Ts'ao, Yun, Ki, Sseu, P'eng, Mi, chacun ayant pour ancêtre particulier un des six fils de Lou-tchong. Cet ancêtre n'était pas toujours un être

1. *Li ki*, II, 423.
2. On dit généralement le contraire, à savoir que ce chiffre est inférieur à la réalité; et il est certain qu'aujourd'hui, le nombre des *sing* est bien plus considérable : mais ce grand nombre est dû à la confusion, vers la fin des Tcheou, des noms de clan, *sing*, et des noms de famille, *che*.

à forme humaine : Kouen et Yu, les ancêtres des Sseu, étaient l'un un poisson, l'autre un ours, et aux sacrifices en leur honneur on s'abstenait d'offrir de la graisse d'ours et de la chair de ce poisson[1]. Tchong-yen, l'ancêtre des seigneurs de Ts'in et de Tchao (clan Ying), était un oiseau à voix humaine qui excellait à conduire les chevaux[2]. Quand Kien-tseu de Tchao visita en rêve la cour du Seigneur d'En-haut, il vit l'ancêtre des princes de Tai sous la forme d'un dogue[3]. Le Souverain Millet, ancêtre du clan Ki, et en même temps dieu des céréales, qui donna aux hommes le millet, paraît bien être une forme anthropomorphisée du millet lui-même, et c'est la plante même qui devait être à l'origine l'ancêtre. Il y a évidemment là quelques survivances d'idées extrêmement anciennes[4], qui à l'époque historique ne laissaient plus que des traces à peine sensibles. Les idées évoluaient en un autre sens, et vers le milieu de la

---

1. *Chou yi ki*, k. 1, 1 a.
2. *Che ki*, k. 5, Chavannes, t. II, 5.
3. *Ibid.*, k. 43 Chavannes, V, 27-31; il vit aussi l'ancêtre des grands-officiers, *tai-fou*, de Fan (clan K'i, descendant de Yao) comme un ours, et celui des grands-officiers de Siun (clan inconnu) comme un ours rayé; l'animal symbolique paraît être dans ces cas le blason de la famille, dessiné sur l'étendard du chef de famille (Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, I, 386-390) : l'affaiblissement et la transformation de la croyance antique aux ancêtres animaux se montrent là clairement.
4. Il n'y a aucun avantage à généraliser ces idées en les étendant à des personnages dont rien ne permet de supposer qu'ils aient été conçus de cette façon; par exemple comme M. Schindler, *The Development of Chinese Conceptions of Supreme Beings*, qui, jouant sur le caractère du nom de Chouen et un caractère presque semblable qui désigne la mauve, fait de cet empereur le « *totem*-Mauve ». — La croyance à des ancêtres à forme animale fait partie du bagage de la culture commune des populations chinoises, thăi, etc. Voir H. Maspero, *De quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tăi-noirs*, *BEFEO*, XVI, iii, 29-14; Laufer, *Totemic traces among the Indo-chinese* (*Journ. of American Folklore*, 1916). Il ne faut pas exagérer l'importance de ces « traces de totémisme », à l'époque historique, cf. Matsumōtō Nobuhiro, *Shina no sei to totemizumu* [*Les sing chinois et le totémisme*], ap. *Shigaku*, 1921-1922; Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, II, 602-606.

dynastie Tcheou, à mesure qu'on évhémérisait les anciennes légendes pour essayer d'en faire de l'histoire, les premiers ancêtres reçurent des généalogies : tous les clans furent alors rattachés aux anciens empereurs, surtout à Houang-ti, arrangement factice que décèle l'aspect systématique de ces généalogies.

Le clan n'avait qu'une importance religieuse; pour le reste, c'est la famille, *che*, ou branche, *tche*, la maison, *tsou*, qui était l'unité dans le monde patricien. Celle-ci était une sorte de subdivision du clan : strictement agnatique comme lui, elle se composait des descendants en ligne masculine de l'ancêtre ainsi que de leurs femmes. Mais elle était essentiellement civile et même administrative : elle existait par la volonté du roi ou du prince qui la créait en faisant don d'un nom spécial comme marque d'honneur à un parent, un ministre, ou un favori (d'ordinaire c'était un nom de terre, quelquefois un nom de fonction); et à chaque génération, un membre d'une maison pouvait recevoir un nom particulier et devenir le fondateur d'une maison nouvelle : ainsi, dans la principauté de Tsin, de la maison de Siun sortirent les maisons des Tchong-hang et de Tche. Chaque maison avait son chef qui était désigné simplement par le nom de famille, sans nom personnel[1]. Toute la maison lui devait obéissance : il en acceptait ou refusait les enfants à leur naissance; il en mariait les fils et les filles; il démariait même celles-ci à son gré[2]; c'est lui qui présentait à la Cour

1. Ainsi le chef de la maison Chou-souen, au Lou, est appelé simplement Chou-souen-che (*Tso tchouan*, 598).

2. *Tso tchouan*, 276 : un frère aîné, chef de famille, marie sa sœur, puis l'enlève malgré elle à ce premier mari pour la donner à un second.

les membres de sa maison[1], et si certains d'entre eux obtenaient une récompense, ils devaient lui en offrir une part[2]; s'ils commettaient un crime, il avait le droit de les juger privément, sans que la justice de l'Etat eût à intervenir[3]. Le lien n'était pas rompu par l'émigration : les cadets établis en pays étranger devaient pendant trois générations annoncer au chef de leur maison resté au pays natal les principaux événements de leur carrière, dignités, mariage, etc.[4]. Même après la constitution de maisons particulières, les chefs des branches cadettes devaient encore le respect au chef de la branche aînée, et ils le montraient par quelques manifestations extérieures : s'ils étaient plus élevés que lui en rang, ils ne devaient pas prendre leurs insignes en lui rendant visite pour les sacrifices; et ils ne devaient sacrifier à leurs propres ancêtres qu'après avoir assisté au sacrifice du chef de la branche aînée[5].

C'est le mariage qui permettait au clan de se perpétuer, lui et son culte. C'est pourquoi le mariage patricien était avant tout un acte religieux : il avait pour but de donner au noble une aide actuelle et des successeurs futurs dans le culte familial; les époux qui avaient ensemble servi les ancêtres de leur vivant formaient à leur tour un couple indissoluble après leur mort. Aussi un noble ne devait-il se marier qu'une fois; c'était une règle absolue, aussi bien pour le Fils du Ciel que pour le simple patricien : le mari veuf ne pouvait pas se remarier, et les cas de seconds mariages cités par les historiens sont toujours blâmés.

---

1. *Tso tchouan*, p. 599.
2. *Li ki*, I, 637.
3. *Tso tchouan*, 727.
4. *Li ki*, I, 74.
5. *Ibid.*, I, 637.

Mais naturellement, cette règle n'impliquait pas la monogamie : au contraire, le jeune homme épousait non pas une, mais plusieurs filles à la fois (deux s'il était un simple patricien non titré, trois s'il était *tai-fou;* les princes et le roi épousaient neuf filles, le roi même, suivant certaines traditions, douze), toutes, quel que fût leur nombre, étant obligatoirement du même clan. Une d'entre elles était la femme principale, c'est avec elle que les rites étaient accomplis; les autres, fournies par la famille pour être ses suivantes, *ying*, étaient des femmes secondaires, subordonnées à la première, et destinées à la remplacer si elle mourait, mais sans avoir droit à son titre.

La règle fondamentale du mariage patricien était qu'un noble ne doit jamais épouser une femme du même clan que lui[2]; elle n'était que l'application de la règle générale qui interdit toute relation sexuelle entre hommes et femmes d'un même clan. C'est probablement pour veiller à l'observation de cette règle exogamique, et aussi pour vérifier si les augures étaient favorables, que les préliminaires devaient être présidés par un entremetteur, *mei*, non l'entremetteur officiel et collectif d'une circonscription paysanne, mais un parent ou un ami choisi pour la circonstance. Son intermédiaire était indispensable : « pour prendre une femme, que faut-il faire? Sans

1. Sur le mariage patricien, voir surtout GRANET, *la Polygynie sororale et le sororat dans la Chine antique.*

2. M. GRANET, *loc. cit.*, 45, ajoute : « l'interdiction de se marier en dehors du groupe confédéré dont on fait partie », et suppose que chaque famille ne pouvait s'unir par mariage qu'à un petit nombre de familles ayant entre elles une sorte de *jus connubii.* Le texte du *Kouo yu*, k. 2, 1 a, sur lequel il s'appuie me semble insuffisant pour en tirer une règle juridique qu'en tous cas, ni l'histoire ni le roman ne paraissent confirmer; étant donné la date très basse de cet ouvrage (milieu du IIIe siècle a. C.), j'y verrais plutôt une allusion à un recueil de précédents en matière de divination matrimoniale, où les mariages des rois et princes de l'antiquité étaient analysés pour servir de règles.

entremetteur, on ne peut se marier » dit une pièce de vers célèbre[1]; sans lui, il n'y avait pas mariage légitime, *houen*, il y avait union, *pen*, à la mode des plébéiens, et le chef de famille pouvait refuser d'accepter dans la famille la femme qui avait été épousée ainsi, et la faire répudier par son mari[2]. C'est lui qui dirigeait tous les préliminaires jusqu'aux fiançailles : il faisait les ouvertures, demandait le nom de la jeune fille, le transmettait à la famille du jeune homme, rapportait à celle de la jeune fille l'arrêt de la divination; son rôle ne cessait qu'avec les fiançailles, alors que tout était irrévocablement décidé[3].

Le jour du mariage arrivé, le fiancé venait en personne chercher la jeune fille, pour la conduire chez lui; il ne la ramenait pas lui-même, mais il en faisait le simulacre, en prenant les rênes pour arrêter le char devant elle, puis le faire avancer, quand elle y avait pris place, de trois tours de roue environ; après quoi, il rendait les rênes au cocher, et retournait à son propre char. Dès l'arrivée à la maison du jeune homme, avait lieu la cérémonie des épousailles, qu'on appelait l'accord par la courge, *ho-kin* : les jeunes gens prenaient ensemble un repas de trois plats, et on leur offrait trois coupes de vin; la dernière fois le vin était versé dans les deux moitiés d'une courge coupée, symbole de leur union en un couple indissoluble. Puis les femmes secondaires venaient manger les restes du mari, et les garçons d'honneur, *tsan*, les restes de la femme principale, prenant ainsi leur part de la cérémonie. Cependant les mariés étaient conduits à la chambre nuptiale,

1. *Che king*, 240.
2. *Tso tchouan*, 376.
3. Pour la description des rites du mariage patricien, voir surtout le chap. II du *Yi li*, COUVREUR, 25-27; *Li ki*, COUVREUR, I, 606-611 (*Kiao t'ö cheng*), II, 367-371 (*Ngai kong wen*), et tout le chap. XLI (*Houen yi*), II, 641-651. — Le rôle de l'entremetteur est décrit sans que ce mot apparaisse dans le texte du *Yi li*; et le P. Couvreur a suppléé *messager*.

où ils se dévêtaient, et remettaient leurs habits, lui à l'une des femmes secondaires, elle au conducteur du char qui l'avait amenée et qui était un parent du mari. Cela fait, la cérémonie du mariage était accomplie, non seulement pour la femme principale, mais pour toutes les suivantes.

Il restait toutefois encore à agréger la jeune femme à sa nouvelle famille, en l'initiant au culte des ancêtres de son mari. Le lendemain du mariage, le mari la présentait à ses parents vivants et morts qu'elle allait saluer; mais ce n'était là qu'une présentation de politesse en quelque sorte, pour que les ancêtres connussent l'étrangère qui venait habiter chez eux. Ce n'est qu'au bout de trois mois qu'avait lieu la véritable présentation, dans un sacrifice solennel, où, pour la première fois, elle prenait sa place rituelle à côté de son mari. Jusqu'à cette cérémonie dernière, elle ne faisait pas partie de la famille : elle pouvait être renvoyée sans qu'il y eût à proprement parler répudiation; et, pour bien le marquer, la famille du mari gardait durant tout ce temps les chevaux du char qui avait porté la jeune fille à sa venue, afin qu'ils pussent, le cas échéant, la reconduire[1]; si elle mourait, elle n'était pas traitée en épouse, et ne devait pas être enterrée à côté de son mari. Ce n'est qu'après le sacrifice aux ancêtres qu'elle était véritablement l'épouse légitime[2].

Toutes ces cérémonies paraissent garder les traces de rites bien plus anciens : dans les épousailles, traces d'un mariage par groupe, où tous les frères épousaient en même temps toutes les sœurs; dans l'intervalle de trois mois avant la présentation définitive aux ancêtres,

1. Le *Tso tchouan*, Legge, 297-298, mentionne le retour des chevaux après le mariage d'une fille du prince Siuan de Lou à Ts'i (604).
2. *Li ki*, Couvreur, I, 429-439.

souvenir du temps, passé pour la classe noble, mais non pour les plébéiens, où les jeunes gens, après s'être vus librement pendant le printemps et l'été, ne se mariaient à l'automne qu'en cas de grossesse de la jeune fille : chez les patriciens aussi, c'étaient probablement les premiers signes de grossesse qui primitivement avaient rendu le mariage définitif[1].

Les enfants ne manquaient pas dans des familles ainsi constituées, où, à la femme et ses suivantes épousées suivant les rites, venaient encore s'ajouter, si le mari était riche, les concubines achetées. Leur rang variait suivant la condition de la mère : le fils aîné de la femme principale était toujours tenu pour l'aîné, même s'il avait des frères plus âgés de naissance inférieure, et c'est lui qui continuait la lignée et le culte. Mais les cérémonies qu'on faisait lorsqu'ils venaient au monde ne variaient qu'à peine suivant leur rang. A la naissance même, on se contentait de rites symboliques assez simples : pour un garçon, on suspendait un arc en bois de mûrier à gauche de la porte, pour une fille, une serviette à droite. Pendant les trois premiers jours, l'enfant était laissé seul dans une chambre close dont personne ne devait approcher, même pour le nourrir, déposé sur un lit si c'était un garçon, à terre si c'était une fille, et tenant dans les mains le symbole de ses occupations futures, un sceptre de jade, insigne de dignité, ou un fuseau de terre cuite, figurant les occupations domestiques. Au bout de ce temps, quand il avait manifesté sa vitalité par ses vagissements, le chef de famille décidait d'ac-

1. Voir cependant une autre explication de cette période de trois mois dans Granet, *Coutumes matrimoniales de la Chine antique*, 556-558.

cepter ou de refuser l'enfant[1] : s'il le refusait, l'enfant était tué ou exposé[2]; s'il l'acceptait, un serviteur choisi par la divination, après s'être purifié par le jeûne pendant les trois jours de jeûne de l'enfant, allait le relever, et le portait dans les appartements des femmes, où la mère ou la nourrice lui donnait à téter pour la première fois; en même temps, si c'était un garçon, on tirait, avec l'arc en mûrier suspendu à la porte au jour de la naissance, six flèches de fétuque vers le ciel, la terre et les quatre points cardinaux, afin d'écarter toutes les calamités. L'acceptation de l'enfant, qui faisait de lui un membre du clan, était solennisée par un sacrifice offert par le père et destiné à annoncer l'événement aux ancêtres. Mais l'épreuve de l'enfant n'était pas achevée : « l'esprit vital et le souffle de l'enfant sont sans force »; aussi était-il gardé encore trois mois à l'abri dans la chambre séparée où sa mère devait habiter, isolée de son mari et des autres femmes, jusqu'aux relevailles. Ce n'était qu'alors qu'on le jugeait assez vigoureux pour affronter le péril d'être présenté à son père.

Un jour heureux fixé par la divination, l'enfant,

1. Accepter l'enfant se disait « le recevoir » *tsie* (*Li ki*, I, 662); ou « le relever », *kiu* (*Si king tsa ki*, k. 2, 2 b); le refuser, « ne pas le relever » *pou kiu* (*Ibid.; Ts'ien-han chou*, k. 97B, 5a); l'exposer, « l'abandonner », *k'i* (*Tso tchouan*, 295).

2. *Tso chouan*, 295 : Tseu-wen, chef de la maison de Jo-ngao du pays de Tch'ou, conseille de tuer immédiatement son neveu qui vient de naître, parce que d'après ses cris il prévoit qu'il ruinera la maison; mais le père refuse. (Le texte ne dit pas que l'oncle avait vu l'enfant, c'est Legge qui a ajouté à tort ce mot dans la traduction). D'autre part la mère de Pi, comte de Teou, l'abandonne dans la solitude où il est nourri par une tigresse. (*Ibid.*). Certaines époques passaient pour néfastes pour la naissance. Ainsi le cinquième jour du cinquième mois : on disait que les garçons nés en ce jour tueraient leur père et les filles leur mère (*Che ki*, k. 75, 1 b), et on les abandonnait souvent. Mais il y avait bien d'autres motifs d'exposer les enfants : les jumeaux étaient accueillis, mais lorsqu'une femme avait trois enfants à la fois, on ne les relevait pas; de même on ne relevait pas les enfants nés le même mois que leur père, etc. (*Fong sou t'ong*, ap. *T'ai p'ing yu lan*, k. 361, 2 a).

dont les cheveux jusque là n'avaient pas été coupés, recevait autant qu'il pouvait la coiffure des enfants, celle qu'ils doivent conserver jusqu'à la fin de leur adolescence : on lui laissait juste vers le milieu de la tête une petite touffe liée en forme de deux cornes de côté pour les garçons, en forme de croix au milieu pour les filles. Sa mère, le portant sur le bras, venait jusqu'au milieu de la salle principale, et la gouvernante du harem disait au père : « Une telle, mère, en ce jour ose vous montrer respectueusement son enfant. » Le père prenait la main droite de l'enfant, et lui donnait un nom, *ming*, qu'il prononçait d'une voix enfantine pour ne pas l'effrayer. Ce n'est qu'après le don du nom que l'enfant était inscrit sur le registre de la famille dont il était membre[1].

Cet enfant de patricien possédait dès sa naissance, en quelque sorte latente en lui, une Vertu, *tö*, qui le distinguait du roturier et lui donnait des capacités particulières; mais cette Vertu ne prenait son développement qu'à la suite d'une initiation qui le faisait entrer dans une vie nouvelle sous un nom nouveau; c'était la prise du bonnet viril, *kouan*, pour les garçons, de l'aiguille de tête, *ki*, pour les filles, cérémonies qui marquaient la fin de l'adolescence et l'entrée parmi les adultes. Tout patricien, *che*, devait la subir, même le fils aîné du Fils du Ciel, car « dans le monde nul n'est noble, *kouei*, de naissance »[2]. Il semble qu'à l'origine les jeunes de gens de classe patricienne se préparaient à l'initiation à partir de la puberté par un genre de vie particulier, à l'écart des adultes, les garçons, hors de la demeure familiale, réunis à la maison des jeunes gens qui devint le collège de l'époque historique, les jeunes filles, au

1. *Li ki*, Couvreur, I, 662-672, II, 678; Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, 305-361.
2. *Ibid.*, I, 605 (*Kiao t'ö cheng*).

contraire, à l'intérieur, dans le temple ancestral. La règle s'était adoucie pour les filles, qui restaient simplement enfermées dans le gynécée, et ne faisaient plus qu'une sorte de retraite finale au temple ancestral; mais elle était restée aussi sévère pour les garçons, qui étaient exclus de la maison jusqu'à la fin de leurs études.

L'éducation[1] des garçons se faisait à l'école du district; c'est là qu'ils vivaient jour et nuit pendant neuf ans, de dix à vingt ans, apprenant les trois vertus, les rites et les six sciences, c'est-à-dire la danse et la musique, le tir à l'arc, l'art de conduire les chars, l'écriture et le calcul, qu'on leur enseignait en des cours semestriels réglés suivant les saisons, les exercices extérieurs au printemps et en été, les arts d'intérieur (écriture, etc.) en automne et en hiver. Les fils aînés avaient le droit d'aller à la capitale, au collège royal où était élevé le Prince héritier; on y faisait venir aussi les meilleurs parmi les élèves des écoles de district; l'éducation devait y être la même. La vie des étudiants, enfermés dans l'école, gardait encore des traces du temps où celle-ci était la maison où les jeunes garçons se préparaient à l'initiation, et où, étant la communauté des adolescents, ils ne devaient pas avoir de rapports avec la communauté des adultes. Aussi l'école étaitelle en dehors de l'agglomération villageoise, ou urbaine, dans la banlieue Nord-Ouest, et un fossé semi-circulaire (il ne formait une circonférence complète qu'à l'école de la capitale royale) marquait nettement sa séparation du monde profane; et même à l'époque historique où les vieilles idées allaient s'affaiblis-

1. *Li ki*, Couvreur, I, 468 et suiv.; *Tcheou li*, Biot, II, 27-29; I, 292-293 (les trois vertus), 297 (les six sciences). Sur l'école considérée comme « maison des hommes » voir Quistorp, *Männergesellschaft und Altersklassen im alten China*, 20-22.

sant, elle resta toujours un lieu sacré interdit aux femmes, et où les hommes adultes autres que les maîtres ne pouvaient entrer que pour des cérémonies déterminées.

Les études finies, le jeune homme rentrait à la maison se préparer à la prise du bonnet viril en laissant pousser ses cheveux. C'est le deuxième mois qui était l'époque rituelle; le jour était fixé au moyen de la divination par l'achillée. La cérémonie se faisait en grande pompe dans le bâtiment oriental de la maison, en présence d'une foule de parents et d'amis, après avoir été annoncée la veille aux ancêtres. On commençait par défaire la coiffure d'enfant, deux cornes de chaque côté de la tête, et par faire la coiffure d'adulte, un chignon retenu par un ruban de soie; puis on imposait solennellement au jeune homme les trois principaux bonnets de cérémonie, après l'avoir habillé chaque fois du vêtement convenable. L'ensemble du rite marque bien qu'il s'agissait de le faire naître à une vie nouvelle : on lui donnait une coiffure nouvelle, un bonnet et des vêtements nouveaux, enfin un nom nouveau, *tseu*, destiné à remplacer son nom d'enfant, *ming*. Le rituel insiste sur ce caractère de renouvellement : à l'imposition du premier bonnet, le Prieur disait : « En ce mois excellent, en ce jour faste, pour la première fois est placé sur votre tête le bonnet. Que soient bannis vos sentiments d'enfant; agissez conformément à votre Vertu d'homme fait : que votre vieillesse soit heureuse; que soit accru votre bonheur resplendissant! » Et avant de donner le nom nouveau : « Les rites et les cérémonies sont accomplis. En ce mois favorable, en ce jour faste, je proclame votre surnom. Or ce surnom est parfaitement favorable; à un patricien portant un chignon c'est un nom qui convient; il vous convient, qui êtes parvenu

à l'âge d'homme; pour toujours recevez-le et gardez-le! »[1] Pour les jeunes filles, la cérémonie était moins solennelle, mais la portée restait la même. A dix ans, l'enfant était séparée des garçons et enfermée dans le gynécée, où elle était instruite de tout ce qui regardait les femmes, d'abord l'obéissance qui est leur premier devoir, puis les travaux féminins, tillage du chanvre, tissage, dévidage des cocons, etc., et enfin les cérémonies religieuses où mariée elle aurait un rôle. Quand elle était fiancée, elle faisait une retraite de trois mois au temple ancestral, et recevait l'aiguille de tête avec un nom nouveau[3].

La prise du bonnet viril faisait entrer le jeune noble parmi les adultes. Désormais, il avait tous les devoirs, mais aussi tous les privilèges des patriciens. Il était un guerrier, il prenait part aux expéditions militaires; il pouvait entrer au service de son seigneur; il était apte à recevoir une charge, un fief; il pouvait accomplir les sacrifices publics ou privés; il pouvait enfin se marier. Du reste, si tous les patriciens initiés avaient, en principe, les mêmes droits, en fait ils étaient loin d'être tous égaux : sans même parler des princes, *tchou-heou*, investis par le Fils du Ciel, il y avait toute une hiérarchie depuis les simples patriciens, *che*, de la campagne, jusqu'aux grands-officiers, *tai-fou*, pourvus de charges à la Cour ou en province, dont les rangs étaient distingués par le nombre de charges, *ming*, qui leur avaient été conférées.

Le plus important des privilèges du patricien était le droit de posséder la terre. Tous ne la possédaient

1. *Yi li*, k. I, COUVREUR, I-24 (cf. le chapitre 40 du *Li ki*, COUVREUR, II, 636-640); la date du deuxième mois est tirée du *Hia siao tcheng*. M. QUISTORP, *loc. cit.*, 8-18, a bien mis en valeur le caractère initiatique de l'imposition du bonnet viril, et les rapports de l'école avec la primitive maison des jeunes gens, faits déjà signalés par CONRADY, *China*, 448.

pas de la même façon. Les uns l'avaient à titre de fief, *kouo* : le suzerain en avait donné solennellement l'investiture, *fong*, par la terre et l'herbe à eux-mêmes ou à leurs ancêtres, en leur remettant une motte de terre de son propre dieu du sol à placer dans le tertre du dieu du sol du fief établi pour eux à la résidence en face de leur temple ancestral[1]. Il y avait des fiefs de toute étendue, depuis les grandes principautés dont les seigneurs étaient plus puissants que le roi, jusqu'au petit fief de cent familles que le roi de Yue vainqueur voulait donner à son ennemi le roi de Wou dont il avait conquis le royaume[2]; tous étaient constitués de la même façon, tous étaient une propriété à caractère essentiellement religieux.

Mais toute terre n'était pas tenue en fief : il y avait nombre de nobles qui possédaient un petit domaine, non à titre de tenure féodale, mais à titre de propriété simple. Il y avait d'abord tous les parents éloignés du prince, ou les fonctionnaires à qui on donnait un apanage comme émolument de leur fonction : c'est ce qu'on appelait un domaine, *kia*, ou des villages pour la nourriture *che-yi*, *ts'ai-yi*[3]; c'étaient des terres qui n'étaient pas toujours conférées héréditairement, pour lesquelles il n'y avait pas d'investiture par la terre et l'herbe, sur lesquelles on n'érigeait pas de dieu du sol particulier[4], dont la remise n'avait par conséquent aucun caractère religieux, et qui n'étaient donc pas des fiefs, quelque étendues qu'elles fussent[5], mais qui, à la différence des

1. Chavannes, *Dieu du sol*, 456.
2. *Che ki*, k. 41, Chavannes, IV, 431.
3. *Li ki*, I, 77, *Tcheou li*, II, 455 (*kia*); *Li ki*, I, 511 (*ts'ai*).
4. Les domaines des Grands-Officiers, *tai-fou*, n'avaient pas de dieu du sol particulier (Chavannes, *Dieu du Sol*, 445-446).
5. Ainsi, d'après une tradition de l'école de Confucius, le roi Tchao de Tch'ou avait voulu donner au maître sept cents hameaux avec leurs dieux du sol et leurs paysans, mais non un fief de sept cents

lots alloués aux paysans plébéiens, étaient fixées une fois pour toutes, et non changées périodiquement, et comportaient un certain territoire délimité, avec les paysans qui le cultivaient. C'était plutôt un droit de jouissance qu'avaient ceux à qui elles étaient conférées, une sorte d'usufruit. Il y avait aussi les familles pourvues « d'émoluments héréditaires », *che-lou*[1], ordinairement donnés en terre comme ceux des fonctionnaires : c'étaient toutes les familles qui comptaient un fonctionnaire parmi leurs ancêtres. Ces terres-là, d'après leur nom même, devaient se transmettre de père en fils, et probablement elles étaient partagées entre les enfants, car il y avait de tout petits domaines : un noble de Ts'i, Hiu Hing, cultivait lui-même ses terres, ce qui prouve qu'elles n'étaient pas très étendues, et il avait érigé cette pratique en principe philosophique[2]; ainsi faisait aussi Tchong de T'ien[3]. Rien ne permet de supposer que ces personnes aient eu le droit d'aliéner des terres qui, en théorie, ne leur appartenaient pas; mais il est vraisemblable qu'en pratique on avait dû trouver assez tôt un moyen de tourner le principe, et que les lois qui, à partir du IVe siècle, finirent par accorder un peu partout le droit de vendre et d'acheter librement des terres, ne firent que reconnaître le fait accompli[4]. Les grands-officiers, d'ailleurs, donnaient l'exemple depuis longtemps, et échangeaient ou vendaient les terres qui leur avaient

hameaux (*Che ki*, k. 47, CHAVANNES, V, 371). Et de même Yi-wou de Kouan, d'après *Siun tseu*, k. 3, 22 b-23 a, avait reçu « trois cents dieux du sol enregistrés, *chou chö* », ce qui en faisait l'homme le plus riche du Ts'i, mais ne constituait pas un fief, bien que ce fût un domaine héréditaire.

1. *Mencius*, LEGGE, 98, 118.
2. *Ibid.*, 133-134.
3. *Ibid.*, 160.
4. C'est au Ts'in, le plus progressif des états de la Chine ancienne, que l'on attribue cette réforme: on la range parmi les lois que Yang de Wéi fit adopter par le comte Hiao vers 350 a. C.

été conférées[5], et qui, n'ayant pas de dieu du sol particulier, ne constituaient pas d'unité religieuse.

Ainsi se constituait lentement, dès le VIe siècle, une classe de petits propriétaires fonciers, intermédiaires entre les princes, les grands, *tai-fou*, les vassaux, *fou-yong*, tous investis de fiefs, et les paysans non propriétaires, dont le droit portait sur une quantité fixe de terres, mais non sur un lieu déterminé. C'est de cette classe de nobles peu fortunés que sortirent, semble-t-il, tous les écrivains de l'époque des Tcheou, et aussi tous ces aventuriers qui cherchèrent fortune à la cour des princes au temps des Royaumes Combattants. Ils étaient pour la plupart très pauvres : Confucius avait passé sa jeunesse dans le dénûment, après que la mort de son père avait privé sa mère des émoluments de sa fonction et l'avait réduite à ses biens propres. Et Yen Houei, un disciple de Confucius, « avec un seul plat en bambou pour manger, une seule calebasse pour boire, vivait dans une ruelle étroite; nul autre n'aurait pu supporter cette détresse »[1]. Un auteur du IIIe siècle a. C. décrit ainsi la demeure du noble pauvre[2] : « Voici un lettré dont la demeure (maison et jardin attenant) n'a qu'un *meou* de superficie; la maison a cinquante pieds de tour[3]; la porte extérieure est faite d'épines, avec une

1. *Tso tchouan*, 590. Les champs de Tcheou, dépendant anciennement du fief de Wen qui, cédé par le roi au prince de Tsin, avait été conféré par celui-ci à la famille Tchao, avaient en moins d'un siècle changé trois fois de mains.

2. *Louen yu*, 52; *Mencius*, 211.

3. *Li ki*, COUVREUR, II, 606. Il s'agit nécessairement d'un noble, un plébéien ne pouvant pas devenir un *jou* (lettré, étudiant); d'ailleurs la description même de l'habitation le prouve: un paysan avait droit à une demeure (maison et jardin) de 2 1/2 *meou*. Le noble pauvre tombe donc à une situation inférieure matériellement à celle du paysan qui a droit à une certaine quantité de terres allouées.

4. C'est donc, si on prend le texte à la lettre, une hutte ronde de moins de quatre mètres de diamètre, ou carrée de moins de trois mètres de côté.

petite porte voûtée à côté; la porte de la maison est faite d'armoise (tressée); la fenêtre est un goulot de cruche cassée; il n'a qu'un habit que la famille se repasse pour sortir; il ne mange qu'une fois en deux jours. »

De quoi vivaient tous ces patriciens pauvres? La carrière régulière pour eux était d'entrer au service de leur seigneur. « Quand un fils est bon pour le service, son père lui recommande d'être loyal; (le jeune homme) inscrit son nom sur une tablette, et présente en gage (de sa bonne foi le corps d'une victime, disant) : si je trahis, que je sois mis à mort (comme cet animal)! »[1]. Ainsi enregistré, le jeune noble faisait partie de la maison du seigneur, il était de ses suivants, *t'ou;* celui-ci le nourrissait et le protégeait, en échange de quoi il le servait, lui obéissait, le suivait à la guerre, en mission, ou, dans sa disgrâce, en exil, parfois même jusque dans la mort, se suicidant sur sa tombe. Dans toutes les principautés, les grands seigneurs avaient ainsi des troupes de clients, cadets de leur propre famille, ou nobles de leurs domaines. Ils les employaient comme gardes du corps : en 563, au Tcheng, lors de l'assassinat de Tseu-sseu, le premier ministre, et de Tseu-kouo, le ministre de la guerre, le fils de ce dernier, Tseu-tch'an, aussitôt qu'il apprit la nouvelle, ferma sa maison et la mit en état de défense, convoqua ses officiers, mit ses hommes en rangs, et sortit avec dix-sept chars de guerre, soit environ dix-huit cents hommes[2]. C'est parmi eux que le seigneur choisissait son écuyer, *chou*, son cocher, son hallebardier de char, fonctions très recherchées car elles rapprochaient de sa personne[3]; c'est parmi eux qu'il prenait les offi-

1. *Tso tchouan*, 186.
2. *Tso tchouan*, 448.
3. Voir par exemple l'influence prise sur Chou-souen P'ao, le chef

ciers de sa maison, ses prieurs, ses devins, ses trésoriers, ses vestiaires, ses cuisiniers, ses bouchers, etc.; et aussi les régisseurs de ses domaines, intendants de ses villes, *tsai*[1].

Bien qu'ils fussent là pour exécuter tous les ordres, ce n'étaient pas des *bravi* prêts à toute besogne au gré du maître qui les paie, mais des vassaux poussant à l'extrême leur devoir envers le chef. D'ailleurs, une sorte de code d'honneur, « d'anciennes règles », *kou-tche-tche*[2], dirigeait leurs actes. La première et probablement la plus importante était l'obéissance absolue au patron, sans tenir compte des conséquences : « quand le seigneur a commandé, il n'est plus tenu compte de rien », telle est l'ancienne règle[3]. La perspective de la mort certaine ne les retenait pas : « Si nous avions notre seigneur ici, mourir pour lui ne nous semblerait pas mourir », répondent en 550 les patriciens de K'iu-wou, un fief des Louan, à qui on demandait ce qu'ils feraient si leur seigneur, Ying de Louan, en disgrâce et banni, revenait d'exil[4]. Le même code leur interdisait d'abandonner leur patron dans les mauvaises passes, et la loi féodale l'emportait même sur la piété filiale : témoin les deux fils de Hou de Tou, suivants de Tch'ong-eul exilé, laissant mettre à mort leur père plutôt que d'abandonner leur patron et de profiter du pardon promis par le prince Houai de Tsin (637), quand il donna un délai de douze mois à tous les partisans du prétendant pour faire leur soumission,

---

de la maison des Chou-souen, au Lou, par son écuyer Nieou (*Tso tchouan*, 599).

1. Tseu-kao, un disciple de Confucius fut intendant, *tsai*, de Pi pour la famille Ki (*Louen yu*, 110), après qu'un autre disciple, Min Souen (Tseu-k'ien), eut refusé cette situation (*Ibid.*, 51); un troisième disciple, Tseu-hia, fut intendant de Kiu-fou (*Ibid.*, 134); etc.

2. *Tso tchouan*, 186, 191, etc.

3. *Tso tchouan*, 191. Dans ce passage le seigneur est le prince.

4. *Ibid.*, 501.

sous peine de voir massacrer leur famille[1]. Les « anciennes règles » dirigeaient leurs rapports avec d'autres que leurs patrons : elles ne permettaient pas d'entrer en conflit avec un ancien instructeur. Aussi Tseu-yu emmenant dans son char le prince Hien de Wéi fugitif (559), et s'apercevant qu'il était poursuivi par son ancien maître de tir, s'écriait-il : « Si je tire, je frappe mon maître! Si je ne tire pas, je serai tué! Ne ferais-je pas mieux d'exécuter un tir de cérémonie seulement? » et après avoir tiré deux flèches dans le harnais des chevaux, il changeait de place avec le cocher du char, qui, n'ayant pas le même lien avec son adversaire, pouvait tirer sérieusement[2].

Un des devoirs les plus graves était le devoir de vengeance familiale : il fallait poursuivre sans merci l'assassin de ses parents ou celui de son frère, et, pour des parents plus éloignés, aider les armes à la main le principal vengeur. Quand il s'agissait du père ou de la mère, ce devoir primait tous les autres : il imposait même la renonciation aux charges officielles; il fallait être prêt à tuer le meurtrier en tout lieu, car le monde n'est pas assez grand pour contenir à la fois le fils et l'assassin de ses parents[3] : « il doit coucher sur la natte de deuil (même après la fin du deuil), la tête appuyée sur un bouclier..., s'il rencontre le meurtrier dans le marché ou à la cour, qu'il n'ait pas à retourner à la maison chercher une arme pour l'attaquer (mais qu'il en porte toujours une)[4] ». La vengeance s'exerçait jusque sur les morts : en 506, Wou Tseu-siu et P'i de Po, envahissant le

1. *Tso tchouan*, 186.
2. *Ibid.*, 465.
3. *Li ki*, I. 147 (*T'an kong*), littéralement : « que (le fils) n'accorde pas (au meurtrier) d'être tous deux ensemble dans le monde ». Cf. *Ibid.*. I, 56 (*K'iu li*).
4. *Li ki*, I, 148. Ces recommandations sur la vengeance familiale sont mises dans la bouche de Confucius.

Tch'ou à la tête des armées de Wou victorieuses, déterrèrent et fouettèrent le cadavre du roi P'ing, mort depuis dix ans, qui avait fait jadis exécuter leurs pères[1]. Les histoires de vendettas de famille remplissent les annales de cette époque.

Le service du prince ou des grands, telle était au temps des Tcheou, la carrière ordinaire des patriciens; et il ne leur était pas facile de s'y soustraire : ce n'est qu'à soixante-dix ans qu'ils pouvaient demander une retraite pas toujours accordée; même criminels et condamnés, ils ne la quittaient pas : condamnés à la castration, ils servaient à l'intérieur du palais, condamnés à l'amputation des pieds, ils recevaient des fonctions de gardiens des portes du palais.

Mais tous n'étaient pas aptes aux armes ou aux fonctions publiques. Ceux qui ne s'en sentaient pas capables vivaient de leurs terres, s'ils le pouvaient; certains vivaient de leur science, prêtres, devins[2], sorciers, médecins[3], vétérinaires[4], cuisiniers[5], bouchers[6], et les plus heureux d'entre eux finissaient eux aussi par s'attacher à la fortune de quelque prince ou de quelque grand seigneur. Quelques-uns se faisaient maîtres d'école de village, enseignaient l'écriture et les premiers éléments des rites, de la

---

1. *Che ki*, Chavannes, IV, 23.

2. Ts'ong de Kouan, d'une des plus grandes familles du Tch'ou rappelle que ses ancêtres étaient interprètes de la divination par la tortue (*Tso tchouan*, 649).

3. *Tcheou li*, I, 8, 92-98.

4. Il y avait des vétérinaires, *cheou-yi* (*Tcheou li*, I, 98) et de plus des sorciers pour les chevaux, *wou-ma* (*Tcheou li*, II, 259).

5. A la cour royale, les cuisiniers de l'intérieur, *nei-yong*, comme les cuisiniers de l'extérieur, *wai-yong*, étaient également des nobles du deuxième degré (*Tcheou li*, I, 6, 79); d'autres textes montrent les cuisiniers, *yong-jen*, revêtant la robe noire et le bonnet couleur tête de moineau (vêtements de cérémonie patriciens) pour prendre part à la consécration du temple ancestral, *Li ki*, II, 195 (*Tsa ki*).

6. *Tcheou li*, I, 6, 76.

musique, du tir à l'arc, aux enfants nobles, les préparant à l'école de district. D'autres se livraient au commerce, comme Sseu de Touan-mou (Tseu-kong) faisait dans le pays de Wéi, et Tchouan-souen Che dans celui de Tch'en, avant de s'attacher à Confucius et de devenir ses disciples[1]. N'étant pas, comme les paysans, attachés à la culture des terres, ils n'étaient pas comme eux réduits au commerce rudimentaire d'échange au marché le plus proche, ils faisaient le commerce en grand comme Mou de Touan-kan, qui, avant d'étudier sous Tseu-hia, était le plus grand courtier du pays de Tsin[2]. Ils allaient vendre le sel du Ts'i dans tous les états voisins, transportaient les grains, la soie, les bœufs, les chevaux ,« attendant le moment opportun pour faire le transport des denrées, et cherchant à obtenir un intérêt de un pour dix[3] », allant même par la batellerie du Fleuve Jaune à la rencontre des caravanes venues d'Occident jusqu'au marché de Long-si, près de l'actuel Ning-hia fou. Tel était ce marchand de bœufs du Tcheng qui, rencontrant l'armée du Ts'in, sauva par ruse son pays d'une attaque inattendue[4]; ou cet autre, originaire du Tsin, qui, en 588, avait projeté de délivrer Ying de Tche, un général du Tsin prisonnier au pays de Tch'ou depuis huit ans, en l'enlevant dans un de ses ballots de marchandises[5]; ou encore Li de Fan, qui, après avoir été vingt ans ministre du roi de Yue, quitta ce pays et fit deux fois fortune par le commerce[6].

---

1. *Che-tseu*, ap. *K'iun chou tche yao*, k. 36, 8 a.
2. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 4, 6 a.
3. *Che ki*, Chavannes, IV, 442.
4. *Tso tchouan*, 224.
5. *Tso tchouan*, 353.
6. *Che ki*, Chavannes, IV, 439-448. Les aventures de Li de Fan au Ts'i, puis à T'ao, paraissent bien être un roman, mais l'histoire du patricien, grand seigneur en disgrâce, s'enrichissant par le commerce, reste un trait de mœurs intéressant au point de vue général.

Ou bien ils s'associaient à de grands seigneurs que leurs charges retenaient à la cour, pour l'exploitation de leurs domaines[1]. Enfin, certains étaient réduits à vivre d'expédients, comme ce parasite d'une anecdote de Mencius qui s'en allait chaque jour à la recherche des enterrements pour prendre part aux repas funéraires[2].

Quelle que fût leur situation, même réduits à la misère, les patriciens restaient aptes aux plus hautes fonctions : Fou Yue était un manœuvre remuant de la terre, suivant la légende, quand le roi Wou-ting des Yin en fit son ministre. Exilés, la coutume était que le pays qui leur donnait asile leur offrît une charge proportionnée à leur rang. La distinction entre patriciens et plébéiens ne s'effaçait jamais.

III. — Les Princes, *tchou-heou*.

L'investiture d'un fief par le roi faisait d'un patricien un prince, *tchou-heou*, si le roi restait son suzerain immédiat, un vassal, *fou-yong*, si le roi le rattachait en vasselage à un prince voisin plus puissant. Cette investiture se faisait par une cérémonie solennelle[3] au cours de laquelle on prenait sur l'autel du Souverain Terre, le Grand Dieu du Sol royal, une motte de terre de la couleur et du côté correspondant à l'orientation du fief, verte pour un fief oriental, blanche pour un fief occidental, etc.; on la saupoudrait de terre jaune, on l'enveloppait d'herbes blanches, *mao*, et on la remettait au nouveau feudataire, qui l'emportait dans sa principauté à sa résidence, et

1. *Tso tchouan*, 664.
2. *Mencius*, 216.
3. *Yi Tcheou chou*, section 48 (*Tso Lo kiai*), k. 8, 7 b; cf. Chavannes, *Dieu du Sol*, 456-457.

en faisait le noyau du tertre du dieu du sol de son fief.

Investi d'un fief, de prince ou de vassal, le patricien se voyait pourvu de droits et de devoirs supplémentaires : devoirs envers les esprits de son domaine, sacrifice au dieu du sol créé pour lui, aux montagnes et aux fleuves, à ses propres ancêtres devenus protecteurs du territoire; devoirs envers le peuple, de bonne administration, d'enseignement des cérémonies, de direction dans la voie correcte; devoirs envers le suzerain, tribut, service militaire, etc. Quand il s'était bâti au milieu de sa résidence une habitation précédée de trois grandes portes, la Porte des Magasins, *K'ou-men*, menant à la cour du Pavillon des audiences extérieures où il rendait la justice, la Porte des Faisans, *Tche-men*, menant à la seconde cour où était le Pavillon des audiences intérieures, avec l'autel du dieu du Sol à l'Ouest et le temple ancestral à l'Est, enfin la Porte du char Lou, *Lou-men*, conduisant aux appartements privés, sa vie ne différait guère de celle d'un simple noble, à moins que son fief ne fût considérable, et que les affaires de l'état n'absorbassent la plus grande partie de son temps. Pour le reste, sans même parler de la vie privée (prise du bonnet viril, mariage, etc), qui était la même pour tous les patriciens, depuis le roi jusqu'au simple noble, sa vie publique n'avait aucun caractère particulier. Bien que l'investiture eût élargi sa Vertu, elle n'avait pas fait de lui un personnage sacré, il n'était tenu à aucune observance, il n'était lié par aucun interdit qui fût spécial à son rang et à sa fonction. Il restait un patricien ordinaire tout en étant pourvu du gouvernement d'un fief : seule l'accession à la royauté donnait à celui qui en était revêtu une essence propre qui n'appartenait pas aux princes. Quand se furent constituées les grandes principautés, aux confins du

VIIIe et du VIIe siècle, leurs souverains eurent, politiquement, autant et plus de puissance que le roi leur suzerain; mais, c'est de celui-ci que leur pouvoir de fait tirait son fondement religieux, et leur personne resta toujours absolument profane.

IV. — Le Roi[1].

Le roi, en effet, n'était pas seulement le premier entre les princes, le patricien par excellence, celui dont la Vertu s'étendait le plus loin, avait le plus de force; il n'était pas seulement le chef de l'état, le maître absolu du peuple, le suzerain de tous les princes et de tous les barbares; il était avant tout le personnage sacré que le Seigneur d'En-haut, *Ti*, avait investi d'un charge, *ming*, celui qui avait reçu le mandat céleste, *t'ien-ming*[2], ou encore, comme on l'exprimait de façon un peu différente, le Fils du Ciel, *t'ien-tseu*. Le terme de Fils du Ciel n'était pas pour les Chinois anciens, comme pour les modernes, un titre symbolique; les rois de Tcheou descendaient vraiment du Seigneur d'En-haut, car la mère de leur ancêtre Heou-tsi avait conçu en marchant sur la trace de ses pas; et les ducs de Song, descendants de rois de Yin, n'attribuaient pas une moindre origine à leur ancêtre Sie, en racontant que sa mère se trouva enceinte d'avoir avalé un œuf qu'une hirondelle avait laissé tomber. Il ne fallait pas moins qu'une telle origine pour être capable de recevoir et d'exercer le

1. Henri Maspero. *Le mot ming*, *J. As.* 1927.

2. L'expression ordinaire est le Mandat Céleste, *T'ien-ming;* mais on dit aussi « le Mandat du Seigneur » *Ti-ming* (*Che king*, 447) ou « le Mandat du Seigneur d'en-haut » *Chang-ti-ming* (*Chou king*, 369; *Yi Tcheou chou*, k. 5, 3 a).

mandat céleste; car ce mandat ne faisait pas seulement du roi le souverain chargé d'administrer les hommes, il faisait de lui l'aide effectif du Seigneur d'En-haut dans le maintien de l'ordre naturel du monde, celui qui devait seconder le Ciel par ses actes de façon que toutes choses fussent bien réglées, et cela, non pas tant en offrant des sacrifices, qu'en organisant sa vie journalière en sorte que son influence, sa Vertu, vînt contribuer à la bonne marche de l'univers, à la constance du cours des astres, des saisons, du chaud et du froid, etc.

Personnage sacré tant par sa naissance que par sa fonction, le roi était soumis à un foule d'obligations positives et négatives. A vrai dire, aux temps historiques, son rôle politique primant de plus en plus son rôle religieux, les plus gênantes de ces obligations avaient peu à peu disparu, mais sans que le caractère sacré de la fonction en souffrît. Aux temps préhistoriques, le roi avait été si sacré qu'il ne pouvait habiter au milieu de ses sujets dans l'agglomération urbaine : sa demeure était reléguée au-dehors de celle-ci, dans la banlieue Sud-Ouest[1]. C'était un ensemble de bâtiments symétriquement disposés en carré autour d'un grand hall central réservé à l'ancêtre dynastique, en sorte que le roi vécût toujours à proximité de celui qui, le premier de sa famille, avait reçu le mandat céleste. Son existence y était alors réglée minutieusement par le cours de l'année : son

1. M. Tchang Ping-lin, *Chen-k'iuan che-tai T'ien-tseu kiu chan chouo* [*A l'époque théocratique, le Fils du Ciel habitait sur les montagnes*], ap. *Tchang Ta-yen wen tch'ao*, k. 3, a supposé récemment que les anciens rois « habitaient sur de hautes collines pour être plus près de la voûte céleste » étant donné qu'ils étaient les « fonctionnaires du Ciel » en un temps où « les choses divines et humaines n'étaient pas bien distinctes », tandis que leurs ministres demeuraient sur les pentes. Cette hypothèse, établie sur des bases plus que fragiles, ne vaut pas d'être retenue.

lieu d'habitation, ses vêtements, sa nourriture, changaient d'après les correspondances des saisons, des points cardinaux, des éléments, des couleurs, et des saveurs. Au printemps, il devait demeurer dans le pavillon oriental, porter des vêtements verts et manger du blé et de la viande de mouton; en été, il vivait dans le pavillon méridional, s'habillait de rouge et se nourrissait de haricots et de poulet; en automne, le pavillon était celui de l'Ouest, les robes étaient blanches, et la nourriture se composait de chénevis et de viande de chien; en hiver enfin, il résidait dans le pavillon du Nord, se vêtait de noir et prenait à ses repas du millet et du porc; car au printemps correspondent l'Est et la couleur verte, à l'été le Sud et la couleur rouge, à l'automne l'Ouest et le blanc, à l'hiver le Nord et le noir; quant aux grains et animaux domestiques, leur emploi était naturellement conditionné par les époques de la culture et de l'élevage. Si quelque cérémonie l'obligeait à sortir, un des grands sacrifices, ou une chasse, ou encore s'il dirigeait une expédition militaire, son char et ses chevaux étaient aussi adaptés aux couleurs de la saison; dans certains cas, pour les tournées d'inspection des fiefs, la date et l'ordre d'inspection étaient réglés de même : il devait aller à l'Orient la première année, au midi la seconde, et continuer ainsi pour suivre dans ses voyages l'ordre même des saisons. Ses rapports avec ses femmes étaient fixés par des considérations du même genre : à la reine, qui a pour symbole la lune, était réservée la nuit de pleine lune, tandis qu'il devait les nuits suivantes à ses femmes secondaires dans l'ordre hiérarchique descendant jusqu'à la fin du mois, et dans l'ordre hiérarchique ascendant dans la première moitié du mois suivant[1]. D'autre part, pour

1. Granet, *La Polygynie sororale*, p. 39.

communiquer avec ses sujets, il ne pouvait s'adresser à eux directement, et les vieilles légendes qui montrent toujours tous les saints rois de l'antiquité assistés de sages ministres qui gouvernent pour eux (Yao s'en remettant du gouvernement à Chouen, Chouen devenu roi abandonnant les affaires à Yu, Yu à son tour ayant pour ministre Po-yi) paraissent conserver le souvenir d'un temps où le roi, enfermé par les *tabous* de toutes sortes dans le monde sacré où sa fonction le plaçait, n'exerçait le pouvoir que par le ministre qui, venant prendre et transmettre ses ordres, était l'intermédiaire obligé entre lui et le monde profane. Encore aux temps historiques, on ne se présentait devant lui que courbé en deux, sans oser le regarder au-dessus du collet, ni au-dessous de la ceinture, et on ne lui parlait qu'après avoir placé devant sa bouche la tablette de jade large ou ronde, *kouei* ou *pi*, insigne de dignité, de peur que l'haleine ne vînt le souiller.

Mais les vieux interdits qui retenaient le roi prisonnier dans son domaine sacré étaient tombés à l'époque historique, et les rois de Tcheou demeuraient avec leurs femmes au centre même de l'enceinte fortifiée qui formait leur capitale; toutefois ils n'avaient là que leur habitation ordinaire, une sorte de résidence profane, et l'antique palais avait subsisté comme le seul lieu où la Vertu royale, l'activité propre à la fonction, pût s'exercer. C'était le Palais-Sacré, *Ming-t'ang*[1], où le roi n'habitait plus régulièrement, mais où, le premier jour de chaque mois, il allait proclamer la nouvelle lune, en faisant le sacrifice d'un bélier[2], tenir une audience de cour et, de façon générale, faire le simulacre de l'ancienne vie

1. Pour cette traduction, voir H. MASPERO, *Le mot ming*.
2. *Li ki*, I, 676-677 (*Yu ts'ao*); *Louen yu*, III, XVII, p. 25; cf. *Tso tchouan*, 245.

royale, dans son habitation, ses vêtements, sa nourriture, afin que, par l'ininterruption de ce rite, le monde continuât d'être en ordre, que les saisons se succédassent régulièrement, que le cours de la nature en un mot ne fût pas troublé. C'était là aussi qu'il donnait les grandes audiences solennelles où il recevait tous les vassaux; c'est là qu'il proclamait les lois, pendant les dix premiers jours du premier mois.

Pour leur vie ordinaire, les rois de Tcheou s'étaient installés, comme de simples seigneurs, au milieu de leur capitale. Celle des Tcheou Orientaux formait, dit-on, un petit carré de 17.200 pieds de tour[1] (environ 3.500 mètres) au Nord de la rivière Lo dont elle tirait son nom, le Bourg de la Lo, *Lo-yi*[2]. Le mur d'enceinte, simple levée de terre carrée entourée d'un fossé, était percé de douze portes (trois sur chaque face), dont la principale, celle du milieu de la face Sud, était réservée à l'usage du roi; et près d'une autre desquelles, celle du Sud-Est, on avait disposé les neuf fameux trépieds, *Kieou ting*, dont on attribuait la fonte au mythique Yu le Grand, et dont la possession symbolisait la légitimité du pouvoir royal. Neuf rues transversales et neuf rues longitudinales traversaient la ville du Nord au Sud et de l'Est à l'Ouest ,sauf la partie centrale, environ la neuvième partie de la superficie, qui était occupée par le palais; au Nord, c'était le grand marché, vaste caravansérail formé d'une cour entourée de boutiques, inauguré par la reine lors de la fondation de la ville, plus étendu que les simples marchés de quartier établis dans les autres parties de la ville; au Sud, s'élevaient les bâtiments des ministères; à l'Est et à

1. *Yi Tcheou chou*, k. 5, 8 a (section 48, *Tso Lo kiai*), Le *Tcheou li*, Biot, II, 555, lui donne 9 *li* de tour, ce qui est à peu près pareil.
2. Un peu au nord-est de l'enceinte de l'actuelle Ho-nan-fou.

l'Ouest, les demeures des fonctionnaires, des courtisans, de tous ceux qui vivaient de la Cour.

Le palais, qui n'avait aucun caractère religieux, et était simplement une sorte d'habitation civile des rois[1], n'était en somme qu'une demeure seigneuriale très agrandie, avec sa salle d'audience au midi, son temple ancestral à gauche, et son autel du dieu du Sol à droite, enfin ses pavillons d'habitation par derrière, le tout dans une grande enceinte ayant son entrée sur la face méridionale : du jour où les rois se furent débarrassés des *tabous* qui les reléguaient dans le Palais-Sacré à l'extérieur de leur ville, ils se contentèrent d'adapter à leur usage les habitations de leurs vassaux[2]. Comme chez ceux-ci, trois portes successives, séparées par une distance de cent pas, conduisaient de l'extérieur aux appartements privés, à travers des cours contenant les divers bâtiments publics[3]. La première, la Porte du Tambour Kao, *Kao-men*, menait à la cour extérieure, dont le fond était occupé par le Pavillon des Audiences Extérieures. C'est là que le roi rendait la justice, ou plus exactement la faisait rendre à sa place par le Directeur

1. C'est pourquoi il n'avait pas besoin d'être consacré, après sa construction, avant d'être habité, *Li ki*, II, 197 (*Tsa ki*).

2. J'ai suivi en général la description détaillée avec plans du palais royal de TSIAO Touen, *K'iun king kong che t'ou*, k. 1, 21 a-44 a (*Houang Ts'ing king kiai siu pien*, k. 349), bien faite, malgré quelque excès de précision. On y trouvera une excellente discussion des textes et commentaires anciens.

3. Les auteurs anciens ne nous renseignement pas directement sur le nombre des portes, des cours et des bâtiments du palais royal. Les écrivains des Han lui donnent une enfilade de cinq portes, sans être d'accord, d'ailleurs, sur leur ordre (voir la discussion de l'opinion de Tcheng Tchong, un commentateur du Ier siècle ap. J.-C., par Tcheng Hiuan (IIe siècle), dans son propre commentaire au *Tcheou li*, cf. BIOT, II, 347, note); et leur opinion a été généralement admise jusqu'au XVIIIe siècle où Tai Tch'en a démontré, de façon décisive à mon avis, que le palais des rois comme celui des princes n'avait que trois portes successives (*San tch'ao san men k'ao*, ap. *Tai Tong-yuan tsi*, k. 2, 3 a-4 b).

des Criminels; c'est là aussi qu'il tenait les grandes audiences solennelles, assis face au Sud. Entre le pavillon et la porte, le milieu de la cour formait l'aire où les grands-officiers et les vassaux se rangaient suivant leur ordre de préséance, les premiers du côté gauche et les seconds du côté droit, les neuf rangs de la hiérarchie étant marqués par autant de buissons épineux qui servaient de repères; à l'entrée, et faisant face au roi, trois acacias marquaient la place des trois ducs, *San-kong*, les plus hauts officiers de la cour. De chaque côté, en dehors de l'aire, se dressait une pierre, à droite la Belle-Pierre, *kia-che*, où les criminels étaient exposés comme sur un pilori, à gauche la Pierre Couleur-de-Poumon, *fei-che*, sur laquelle venaient se placer debout pendant trois jours ceux qui portaient plainte contre un fonctionnaire[1].

Au-delà, la Porte du Tambour Ying, *Ying-men*, flanquée de deux tours en terrasse, *kouan*, faisait passer dans une seconde cour : le fond en était occupé par le Pavillon des Audiences Intérieures, où le roi recevait chaque matin les ministres pour traiter avec eux les affaires d'état; cette cour ouvrait à droite sur l'enceinte contenant l'Autel du Grand Dieu du Sol et celui du dieu des Grains, *chö-tsi*, et à gauche sur une avenue au Nord de laquelle était le Temple Ancestral, *T'ai-miao*, tandis qu'en face de lui, au Sud de l'avenue, s'élevait comme un écran la palissade et le toit où était enfermé le tertre du dieu du Sol défunt de la dynastie vaincue, qu'on appelait le Dieu du Sol Avertisseur, *hiai-chö*, ou Dieu du Sol de Pouo, *Pouo-chö*[2]. C'était la Porte centrale, celle où se trouvait l'impluvium, *tchong-lieou*, résidence du dieu du sol du palais, comme de toute maison; aussi personne n'avait-il

1. *Tcheou li*, II, 347-348.
2. Pouo était la première capitale de la dynastie Yin, vaincue par les Tcheou.

le droit de la franchir en char, de peur que l'impluvium ne fût détérioré par les roues, sous peine de voir trancher le timon de son char et décapiter son cocher sur la place[1].

Enfin la troisième porte, la Porte du Char Lou, *Lou-men*, ou Porte de la Constellation du Filet, *Pi-men*, conduisait aux Six-Palais réservés au roi, *lieou-kong*. Le premier bâtiment, le Grand-Appartement, *ta-ts'in*, ou Appartement de la Porte Lou, *Lou-ts'in*, était un pavillon de réception; long de trente-cinq pas, il se composait de trois salles, la Salle des Fêtes, *yen-t'ang*, où le roi offrait les banquets d'apparat aux princes vassaux et aux ministres; à droite et à gauche, des chambres latérales où il s'habillait pour les cérémonies, ou allait se reposer après leur achèvement. Derrière, autour de la cour intérieure, s'élevaient les Petits-Appartements du Roi, *Wang-siao-ts'in*, qui étaient les véritables pavillons d'habitation, avec les chambres, les gardes-robes, les magasins de toute sorte, les cuisines, etc. En arrière, plus au Nord, c'étaient les Six-Palais des femmes, *lieou-kong*, dont la disposition générale était, semble-t-il, la même que celle des six palais du roi : en avant les Grands-Appartements de la Reine, *Heou-ta-ts'in*, où la reine donnait audience pour régler les affaires intérieures du palais et donner des ordres à la domesticité, et qui servaient aussi de salle de réception et de cérémonie (c'est là que se faisait par exemple la présentation des enfants nouveau-nés à leur troisième mois); derrière, autour de la cour intérieure, les Petits-Appartements, *siao-ts'in*, dont deux étaient réservés à la reine, tandis que les trois autres étaient donnés aux trois Princesses, *fou-jen*, suivantes de la reine et concubines de

1. *Han Fei-tseu*, k. 13, 13 a. L'anecdote est rapportée au pays de Tch'ou.

premier rang; en dehors des Six-Palais, les Neuf Chambres, *kieou-che*, probablement en trois pavillons, étaient habités par les femmes du palais réparties suivant leur rang en deux classes, *che-fou*, et *yu-tsi*, et aussi par les esclaves, *pei*, femmes condamnées aux travaux forcés à l'intérieur du palais, et par les eunuques, *sseu-jen*, chargés de la garde et de la surveillance de toutes ces femmes; d'autres pavillons enfin devaient servir de cuisines, de magasins, etc. Une sorte de grand parc, comme dans les palais impériaux modernes, devait occuper toute la partie Nord de l'enceinte.

C'est là que la vie du roi s'écoulait, au milieu de ses femmes et de ses enfants non mariés : quand ils étaient grands, en effet, les fils du roi n'habitaient plus dans le gynécée, mais recevaient des palais particuliers, généralement le Palais Oriental pour le prince héritier, *t'ai-tseu*, le Palais Occidental, le Palais Septentrional, etc., pour ses frères. La vie privée du roi ne différait guère de celle de tous les autres seigneurs: prise du bonnet viril, mariage, funérailles, il n'y avait pas pour lui de rites spéciaux; tout au plus, dans les cas où les rites y prêtaient, les chiffres étaient-ils accrus pour lui : tandis qu'un simple noble n'épousait que trois femmes, et un seigneur féodal neuf, il en avait douze; les ancêtres auxquels il rendait un culte régulier étaient au nombre de sept au lieu de cinq pour les seigneurs et trois pour les grands officiers, etc. Mais ce n'étaient là que des faits extérieurs qui ne modifiaient rien à l'essence des rites. C'est seulement après la mort qu'un reste de l'antique distinction reparaissait : de même que la demeure rituelle du roi vivant, le Palais-Sacré, différait des habitations des hommes, de même les demeures des Fils du Ciel défunts, leurs tombes, n'étaient pas pareilles à celles de leurs sujets; ce n'était pas seulement

que le tumulus en était plus grand, mais, pour lui seul, l'allée en blocs de pierre brute qui donnait accès à la chambre funéraire intérieure était une allée couverte, *souei*, tandis que les princes n'avaient droit qu'à une allée à ciel ouvert, sans qu'on sache à quoi répondait ce privilège que les rois gardaient jalousement[1].

La dignité royale était héréditaire de père en fils : le fils aîné de la femme principale était le successeur légitime. Mais le rituel de transmission gardait encore quelques traces d'un ordre de succession plus ancien, où l'héritage se transmettant en ligne féminine, ce n'était pas le fils qui était normalement l'héritier, mais le frère ou le fils de la sœur, en sorte qu'il fallait, pour passer du père au fils, l'intermédiaire d'un ministre à qui le premier cédait le pouvoir pour qu'il le remît au second[2]. Peu avant de mourir, le roi réunissait la Cour, avec, en tête, l'un des Trois Ducs, le Grand-Protecteur; il donnait charge de transmettre le pouvoir à son fils, et de l'aider à gouverner. Aussitôt après la mort, le Grand-Protecteur prenait le commandement partout : c'est lui qui donnait les ordres aux fonctionnaires pour les préparatifs des funérailles; c'est lui qui faisait enregistrer par le Grand-Scribe la charge testamentaire du roi défunt; c'est lui aussi qui

1. *Tso tchouan*, 156. — L'état actuel des tumulus attribués aux Tcheou Occidentaux autour de Si-ngan fou ne permet pas de s'en faire une idée, SEGALEN, *Premier exposé des résultats archéologiques obtenus dans la Chine occidentale par la mission Gilbert de Voisins, Jean Lartigue et Victor Segalen* (1914), ap. *J. As.*, XI, VII (1916), 401-405. Quant au tombeau princier du pays de Wou décrit par le même auteur, ses dispositions ne laissent pas reconnaître si son long couloir souterrain est un *souei* (contrairement aux rites), interrompu parce que la chambre funéraire avait été placée ailleurs qu'à son extrémité de peur de viol, ou si c'est, comme le suppose l'auteur, la chambre funéraire même (SEGALEN, *Le tombeau du fils du roi de Wou, Ve siècle avant notre ère, BEFEO*, XXII, 1922, 41-54).

2. Sur le rôle du Ministre, voir GRANET, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*. II, 405, 422-428, etc.

ordonnait d'introduire le prince héritier auprès de son père pour conduire le deuil. Puis au bout de quelques jours, il procédait à l'intronisation du prince héritier. Ce jour-là, le Grand-Protecteur, portant la grande tablette de jade de 12 pouces qui était un insigne royal, accompagné du Comte des Affaires religieuses et du Grand-Scribe comme le roi quand il donne audience, entrait par les degrés réservés au maître de maison, et, debout face au Sud, recevait avec les rites des audiences royales de réception le prince qui, entré par les degrés des hôtes, se tenait devant lui comme un sujet. Le Grand-Scribe lisait la charge transmettant le pouvoir au prince : celui-ci refusait deux fois, puis l'acceptait en faisant une libation, à la suite de laquelle il recevait les insignes royaux. Il prenait alors la place d'honneur face au Sud, tandis que le Grand-Protecteur sortait, allait prendre la tablette de jade insigne des ministres, et remontant par les degrés des hôtes, saluait comme sujet le nouveau roi[1].

Ainsi la fonction royale laissait voir encore, à l'époque historique, quelques vestiges des temps où elle avait eu un rôle plus religieux que politique. Les événements qui, au cours de la dynastie Tcheou, devaient faire perdre aux rois tout pouvoir politique, la ramenèrent, par une évolution singulière, à un rôle exclusivement religieux. Mais les idées avaient changé

1. *Chou king*, 557-560 (*Kou ming*); Wang Kouo-wei, *Tcheou chou Kou ming li tcheng*, ap. *Kouang ts'ang hio ts'ong chou;* Henri Maspero. *Le mot ming.* — Le *Kou ming* est un opuscule qui décrit les cérémonies effectuées lors de la mort du roi Tch'eng, et de l'intronisation de son fils le roi K'ang (IXe siècle?). La mention de Ki prince de Ts'i (p. 549) permet à mon avis d'en rapporter la composition à l'époque de l'hégémonie de Houan de Ts'i (milieu du VIIe siècle), à qui l'auteur aura voulu faire sa cour en accordant à son aïeul une place de marque dans la cérémonie. C'est donc en réalité le rituel du temps du *Tch'ouen ts'ieou* qui est décrit dans cet ouvrage.

depuis la haute antiquité, si les gestes rituels étaient restés les mêmes, et le roi-pontife de la fin des Tcheou ne ressemblait plus que de loin au roi-sorcier des origines.

CHAPITRE II

La Religion ancienne : la Mythologie

La religion chinoise ancienne était essentiellement aristocratique; elle appartenait en quelque sorte aux patriciens, elle était plus qu'aucune autre chose leur bien propre; seuls ils avaient droit au culte, même, de façon plus large, droit aux *sacra*, par la Vertu, *tö*, de leurs ancêtres, tandis que la plèbe sans ancêtres n'y avait aucun droit; seuls ils étaient en relations personnelles avec les dieux, certains dieux au moins, et

---

Bibliographie. — Je réunis ici la bibliographie relative à tous les chapitres sur la Religion.

De Groot. *The Religious System of China*, t. I-VI (Leyde, 1921).

De Groot. *Universismus*, 1918.

Grube. *Die Religion der alten Chinesen*, 1911 (*Religions geschichtliches Lesebuch*).

P. Léon Wieger. *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine depuis l'Origine jusqu'à nos jours*, 1917.

Edouard Chavannes. *Le Dieu du Sol dans la Chine antique*, 1910 (Appendice à *Le T'ai chan*, 437-525, *Bibl. d'études du Musée Guimet*, XXI).

Marcel Granet. *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*.

Marcel Granet. *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1925.

Bruno Schindler. *Das Priestentum im alten China*, Ire Partie, 1918.

Bruno Schindler. *The Development of Chinese Conceptions of Supreme Beings* (*Asia Major, Preliminary Volume*, 298-366).

Bruno Schindler. *On the Travel, Wayside and Wind Offerings in Ancient China* (*Asia Major*, I, 624-657).

Bertold Laufer. *Jade, a study in chinese Archaeology and Religion*, 1912 (*Field Museum Publ.*, 154).

Eduard Erkes. *Das Weltbild des Huai-nan-tze* (*Ostasiat. Zeitschr.*, V (1916-1917), 27-89).

Henri Maspero. *Légendes mythologiques dans le Chou king* (*J. As.*, CCIV (1924), 1-100).

seuls, par suite, ils pouvaient s'adresser à eux. Cela ne veut pas dire que les plébéiens étaient exclus du bénéfice du culte, bien au contraire : ils n'étaient exclus que du droit de le rendre, mais, celui-ci rendu, ils en profitaient au même titre que les patriciens. La religion en effet était avant tout affaire de groupement et non affaire individuelle : il fallait être chef d'une communauté, si petite fût-elle, pour avoir un culte qu'on rendait, non pour soi-même, mais pour l'ensemble de la communauté à laquelle on présidait, le roi pour tout l'empire, les princes chacun pour sa principauté, les détenteurs de fiefs pour leurs fiefs, les fonctionnaires chargés de l'administration des hameaux pour les hameaux, les chefs des familles pour les familles. Ainsi les rapports des dieux et des hommes étaient bien réglés, et chacun savait exactement auxquelles des innombrables divinités il pouvait et devait s'adresser.

I. — Les dieux.

Les anciens Chinois, en effet, peuplaient le monde d'une foule de dieux et de déesses, dont il fallait obtenir la bienveillance, d'esprits qu'il fallait se concilier, d'influences bonnes ou malignes qu'il fallait attirer ou repousser. Il y en avait de toutes les sortes, quelques-uns tout à fait personnels, des héros, dont on connaissait l'histoire et dont on racontait les aventures, la plupart de physionomie moins nette, appartenant à des catégories nombreuses où tous sont pareils et peu distincts, jusqu'aux puissances impersonnelles qui existent sans qu'on puisse préciser sous quel mode. Les Chinois ne se donnèrent jamais la peine de beaucoup raisonner sur la nature des dieux : philo-

sophes et poètes tournèrent leur esprit vers d'autres problèmes plus immédiats et plus accessibles. Ils n'avaient même pas de terme général pour les désigner, et se contentaient d'accoler en une seule expression deux mots signifiant au propre les revenants et les esprits, *kouei-chen*, ou deux autres signifiant les esprits terrestres et célestes, *k'i-chen*. La croyance populaire semble avoir fait d'eux tout simplement des hommes plus puissants, mais non tout-puissants, d'une science limitée, bien que supérieure à la nôtre, d'une essence peu différente puisqu'on pouvait les blesser (Yi blessa de ses flèches le Comte du Fleuve et le Comte du Vent), et même les mettre à mort; d'ailleurs assez semblables aux hommes, faciles à offenser, et souvent vindicatifs. Les dieux morts, comme les hommes morts, avaient encore une existence : le dieu du sol mort de la dynastie Yin recevait un culte à la capitale de Tcheou. Toutes ces idées restaient assez vagues, n'étant pas formulées, et influençaient assez peu un sentiment religieux qui s'intéressait plus au culte lui-même et à ceux qui le rendaient qu'aux objets de ce culte. Mais une chose était commune à tous ces êtres ou ces forces, c'est leur caractère sacré, personnel ou impersonnel, ce qu'on appelait *ling*.

Il serait fastidieux d'énumérer toutes les divinités qui apparaissent dans les textes anciens, tant elles sont nombreuses. Toutes les forces du monde physique étaient divinisées : il y avait la Mère du Soleil, Hi-ho, et la déesse de la Lune, Heng-ngo[1]; le Comte du Vent, Fong-po, appelé Fei-lien, qui est une sorte d'oiseau à tête de cerf qui produit le vent[2]; le Maître

1. Sur ces divinités, voir Henri Maspero, *Légendes Mythologiques dans le Chou king*, 8-15.

2. *Che ki*, k. 117, 9 a; *Ts'ien-han chou*, k. 57 A, 9 b; *Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 1, 23 a; cf. H. Maspero, *loc. cit.*, 57.

de la Pluie Yu-che, qui s'appelle Ping-yi, et produit la pluie en criant[1]; le Maître du Tonnerre, Lei-che, qu'on nomme aussi respectueusement Monseigneur le Tonnerre, Lei-kong, et dont le nom, qui rappelle le roulement du tonnerre, est Fong-long : c'est un dragon à tête d'homme qui se frappe le ventre pour produire les roulements du tonnerre[2], ou selon d'autres, il tient de la main gauche un tambour qu'il bat avec un maillet[3]; les Maîtres de la Nuit pour le Seigneur d'En-haut[4]; et des divinités locales, le Comte du Fleuve, Ho-po, de son nom P'ing-yi, seigneur des eaux, les dieux des quatre mers au corps d'oiseau avec une tête d'homme[5], ceux des quatre Pics, ceux des montagnes, des rivières, des forêts; enfin, il y avait aussi ceux de chacun des Cinq Eléments primordiaux. Tout ce qui se rapporte à la vie humaine, à la société, aux diverses activités humaines avait ses dieux : les uns présidaient au destin, le Grand et le Petit Directeur du Destin, *Ta chao sseu-ming*[6], d'autres au mariage, Kao-mei ou Kiao-mei, l'Entremetteur[7], d'autres étaient les cinq dieux familiers de la maison, le dieu des portes intérieures, *hou*, Monseigneur le Foyer, Tsao-kong, le dieu de l'impluvium, *tchong-lieou*, qui jouait le rôle de dieu du sol de la maison, celui de la porte d'entrée, *men*, celui du puits, *tsing*,

1. *Tch'ou ts'eu*, k. 3 (*T'ien wen*), 14 a. On paraît se l'être primitivement représenté comme un crapaud, cf. H. Maspero, *loc. cit.*, 57.
2. *Chan hai king*, k. 14, 8 a, Commentaire de Kouo P'ouo. Il avait peut-être été à l'origine un hibou, cf. Granet, *Danses et Légendes*, II, 527-549.
3. Wang Tch'ong, *Louen heng*, k. 23, tr. Forke, I, 292; Granet, *Danses et Légendes*, II, 510.
4. *Chan hai king*, k. 6, 1 b; *Houai-nan tseu*, k. 4, 16 a; cf. Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, 69.
5. Sur les dieux des Quatre-mers, voir *Chan hai king*, k. 8, 6 a, k. 14, 5 a.
6. *Tch'ou ts'eu*, k. 2, 12 b-16 b; *Li ki*, 266.
7. Kao-mei : *Li ki*, I, 241 (*Yue ling*); Kiao-mei : Commentaire de Mao au *Che king*, *Chang song*, *Hiuan niao* (cf. Legge, 536). Sur cette divinité, voir Granet, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, 165.

ou, selon d'autres, celui de l'allée, *hing*[1]; d'autres présidaient aux travaux des hommes : à l'agriculture, le Souverain Millet Heou-tsi, dieu des grains (probablement le millet lui-même anthropomorphisé), l'Aïeul des champs Tien-tsou, le Premier Laboureur Sien-nong qui était peut-être le même que le Divin Laboureur Chen-nong; d'autres enfin aux travaux des femmes : le tissage, la Tisseuse céleste Che-niu; la cuisine, la Première Cuisinière, Sien-tch'ouei. Il y avait des dieux de corporation : le dieu des musiciens aveugles[2], K'ouei, le dragon à une seule jambe dont la voix avait le retentissement du tonnerre, et dont l'Empereur Jaune prit la peau pour faire le premier tambour, qu'il battit avec un os de l'animal-tonnerre, celui que le *Yao tien* évhémérise en Directeur de la Musique de la cour de Chouen, celui qui charmait les bêtes et les faisait danser en frappant des pierres sonores; les fondeurs de métaux avaient le dieu du Fourneau[3]. Il y avait des dieux des animaux, comme l'Ancêtre des Chevaux, *Ma-tsou*, auquel on sacrifiait avant de partir pour la guerre ou pour la chasse[4]. Il y avait enfin toute la horde des démons et mauvais esprits, *kouei*, les huit frères feux-follets, *yeou-kouang*, les échos, *wang-leang*, pareils à de petits enfants aux

1. Le *Po hou t'ong*, k. 1, 3 a, donne, comme cinquième des divinités familières, le puits, tandis que les commentaires du *Li ki* donnent celle de l'allée. Les quatre premières sont mentionnées séparément dans le *Yue ling : hou*, 331; *tsao*, 354; *tchong-lieou*, 396; *men*, 373, cf. Chavannes, *Dieu du Sol*, 438; Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, I, 368.

2. *Chan hai king*, k. 14, 8 a; Granet, *op. cit.*, I, 263, II, 505-515. Le Divin Aveugle, Chen-kou, auquel les musiciens de la cour de Lou rendaient un culte (*Kouo yu*, k. 3, 20 a, *Lou yu*), était le premier des musiciens, et non le dieu de la musique : la différence est analogue à celle qui existe, par exemple, entre Sien-nong, le premier laboureur, et Heou-tsi, le dieu de l'agriculture, ou encore entre Sien-tch'ouei, la Première Cuisinière, et Tsao-kong, le dieu du Foyer.

3. Granet, *op. cit.*, II, 501.

4. *Tcheou li*, Biot, II, 99; *Che king*, 291.

longs cheveux qui imitent la voix humaine pour égarer les voyageurs, les *wang-siang* des rochers qui dévorent les hommes, les *k'iu-kouang* démons sans tête, les *tch'e-mei* qui habitent les montagnes, les *fang-leang* et les *wei-t'o* des marais, les *k'ouei* et les *hiu* des arbres et des pierres[1]; la déesse de la sécheresse, dame Pa, fille de l'Empereur Jaune, Houang-ti[2]; les démons des épidémies qui obéissent à la Dame Reine d'Occident, Si-wang-mou[3]; et toutes les âmes abandonnées, *li*, qui n'ont plus de sacrifices, et qui affamées se vengent de leurs peines sur les vivants, etc.

En tête de ce panthéon, se dressaient les trois grands objets du culte officiel, le Seigneur d'En-haut, Chang-ti, dieu du ciel, le Souverain Terre, Heou-t'ou, dieu du sol de l'empire, et les Ancêtres royaux. Les deux premiers ne formaient pas un couple : l'idée des couples divins est complètement étrangère à la mythologie chinoise ancienne; c'étaient l'un et l'autre des divinités masculines[4].

Le Seigneur d'En-haut, Chang-ti, ou, pour lui donner son titre rituel, le Seigneur d'en-haut du Vaste

1. *Han kieou yi*, ap. *Heou-han chou*, k. 15, 4 b; *Tchouang-tseu*, k. 19, trad. Wieger, 363; Tchang Heng, *Tong king fou*, ap. *Wen siuan*, k. 3, 7 a. Cf. Granet, *Danses et Légendes*, I, 306-320.

2. *Chan hai king*, k. 17, 82 a; *Che king*, 532; cf. H. Maspero, *loc. cit.*, 56.

3. *Chan hai king*, k. 2, 24 b; k. 16, 77 a.

4. Toutes les fois que les textes anciens parlent de Heou-t'ou, il s'agit du Dieu du sol impérial, Keou-long. L'idée de faire de la terre une déesse est en Chine une idée récente qui ne remonte qu'à l'époque des Han (Chavannes, *Dieu du Sol*, p. 524). Il est si difficile de chasser des esprits européens la hantise de la Terre-Mère du monde classique, qu'on a essayé à plusieurs reprises (cf. Laufer, *Jade*, 144; Schindler, *Supreme Beings*, 312) de démontrer que dans l'antiquité chinoise aussi, Heou-t'ou était une déesse, malgré l'impossibilité d'adapter les textes anciens à cette théorie, ou tout au moins de réintroduire cette idée par un biais plus ingénieux que convaincant. (Granet, *Le Dépôt de l'Enfant*, 358-361; *Danses et Légendes*, I, 17.). Cf. un excellent passage de Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, 35-36.

Ciel, Hao-t'ien Chang-ti[1], est le chef de tous les dieux, et de tous les esprits, le maître des hommes et des dieux. C'est un géant à forme humaine qui habite ordinairement le ciel; quand il descend se promener sur la terre, il laisse parfois des empreintes de pas colossales[2]. Il a d'ailleurs ici-bas des résidences : certains rochers sont les terrasses où il offre des banquets, et des sources d'eau fraîche sont la liqueur qu'il offre à ses invités[3]; mais son véritable palais est au centre du ciel, dans la Grande Ourse, sur le plus élevé des neuf gradins célestes ,et l'approche en est gardée avec vigilance par le Loup Céleste, T'ien-lang (l'étoile Sirius). C'est là qu'il vit avec sa famille, car si sa femme ne joue aucun rôle, plusieurs de ses filles, *t'ien-tche-mei*[4], descendues sur terre, y sont des déesses : la plus célèbre est la Dame Reine d'Occident, *Si-wang-mou*[5], aux dents de tigre, et à la queue de

1. La traduction de cette expression doit être considérée comme très approximative, car son sens exact n'est en réalité pas connu. La signification de presque tous les termes est douteuse : celle de *hao* paraît bien avoir été perdue dès le temps des Han, et la glose traditionnelle n'est visiblement qu'une amplification de l'idée de ciel; *chang* peut signifier en haut, au propre, ou suprême, au figuré. Même les mots *t'ien* et *ti* sont loin d'être simples : étant donné l'antiquité de l'expression, le sens de *t'ien* est douteux; on a remarqué depuis longtemps la forme humaine donnée anciennement au caractère qui sert à écrire ce mot, ce qui semble indiquer une conception anthromorphique du ciel; et le mot correspondant des langues thâi, *t'en*, désigne les dieux célestes, tandis que le ciel physique, le firmament, est désigné par le mot *fa*. Quant au mot *ti*, il paraît être au propre une désignation des dieux célestes, et ses sens usuels (titre rituel d'un empereur défunt, et, en général, empereur) n'en sont que des dérivations. — M. SCHINDLER, *Supreme Beings*, a essayé de dissocier cette expression et y retrouver deux divinités distinctes, l'une propre aux Chinois de l'Ouest et l'autre à ceux de l'Est, mais ces hypothèses ne sont guère satisfaisantes.

2. *Che king*, LEGGE, 465.

3. Par exemple, le rocher de l'Etendard de la Terrasse du Seigneur, *Ti-t'ai tche k'i*, sur le mont Hieou-yu (*Chan hai king*, k. 5, 21 b); la Liqueur de la Terrasse du Seigneur, *Ti-t'ai tche tsiang*, sur le mont Kao-ts'ien (*Ibid.*, 43 b).

4. *Che king*, 434.

5. *Chan hai king*, k. 2, 24 b; k. 16, 7 a.

panthère, qui réside aux lieux où le soleil se couche, et préside aux épidémies; une autre est la Sorcière Yang, Wou-yang; une autre encore « fille cadette du Seigneur », appelée Yao-k'i, est morte sur le mont Wou et y est devenue une herbe surnaturelle, l'herbe *yao*[1]; deux autres sont les déesses de la rivière Siang[2], dans le Hou-nan; une autre enfin ordonna à Yi-ti de porter du vin à Yu le Grand, en le mettant en garde contre les dangers de cette boisson nouvelle[3]. Il y tient sa cour, et ses sujets sont les âmes des morts, qui reçoivent là-haut la place due à leur clan, leur famille, et leur rang social ici-bas, depuis les âmes des rois, elles-mêmes divinisées et devenues *ti*, jusqu'à celles de leurs sujets, au moins de leurs sujets nobles : la vie s'y passe comme à la cour des rois terrestres, en festins accompagnés de musique, et Kien-tseu de Tchao, qui y fit un séjour de son vivant, s'y amusa beaucoup.

Il n'est pas seulement le seigneur du ciel, et le roi des morts, il est aussi le grand maître des affaires terrestres : il regarde tout dans les quatre directions, c'est lui qui fait les états et les rois, et donne l'empire aux familles royales; il donne aux princes des ministres capables, il est en général le maître des hommes d'ici-bas, et les surveille d'en-haut[4]. Aussi, pour conclure un serment très solennel, jurait-on par son nom, en levant la tête vers le ciel, sa demeure, pour que le ser-

1. Song Yu, *Kao t'ang fou*, ap. *Wen-siuan*, k. 19, 1 a; cf. *Chan hai king*, k. 5, 22 a; Granet, *Danses et Légendes*, II, 519 note, 524.

2. *Chan hai king*, k. 5, 51 a. La tradition évhémériste fait d'elles les filles d'un ti humain, Yao, et les identifie avec les femmes de Chouen.

3. *Tchan kouo ts'ö*, k. 7, 7 b; *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 17, 10 b.

4. Ces phrases sont toutes des traductions ou adaptations de passages des classiques : *Che king*, 448, 451; *Chou king*, 245; *Che king*, 543, 434. M. Schindler, *The Development of Chinese Conceptions of Supreme Beings*, 338-339, a réuni un grand nombre de citations anciennes sur le Chang-ti.

ment montât directement auprès de lui, après lui avoir offert une victime[1]. Il punissait les coupables, quel que fût leur rang : en 655, décidé à châtier le duc de Kouo, il lui envoya son ministre des châtiments qui lui apparut en songe; le prince était dans le temple ancestral, et à l'apparition du dieu, pris de peur, voulut s'enfuir, mais celui-ci lui dit : « Ne fuyez pas! Le Seigneur m'a donné charge de vous dire : Je ferai que le Tsin s'empare de votre porte! »[2] Aussi est-ce à lui que les âmes des innocents mis à mort injustement en appelaient : en 581, le prince King de Tsin, après le massacre de la famille de Tchao, vit en songe un grand spectre, aux cheveux dénoués tombant jusqu'à terre, se frappant la poitrine et bondissant (ce sont des gestes rituels aux funérailles), qui lui cria : « Vous avez tué mes petits-fils injustement! J'ai obtenu que me soit accordée ma requête au Seigneur! » Un siècle environ plus tôt, dans ce même pays de Tsin, le prince Houei ayant à son avénement déplacé la tombe de son frère Chen-cheng, qu'une intrigue de cour avait forcé à se suicider quelques années auparavant, l'âme de celui-ci, furieuse de ce dérangement, apparut en plein jour sur une route à Tou de Hou, son ancien conducteur de char, et lui dit : « Yi-wou (c'était le nom personnel du prince régnant) agit contrairement aux rites! J'ai obtenu que me soit accordée la requête que j'ai faite au Seigneur : il va livrer le Tsin au Ts'in, c'est le Ts'in qui me fera des sacrifices! » Et ce n'est que sur les objurgations de son ami qu'il consentit à « adresser une requête » nouvelle au Seigneur; celui-ci accorda la punition du coupable qui fut vaincu et fait prisonnier par le comte de Ts'in à la bataille de Han cinq ans plus tard, en 645[3]. Mais

1. *Tso tchouan*, LEGGE, 514.
2. *Kouo yu*, k. 8, 5 b (*Tsin yu*).
3. *Tso tchouan*, 374 (année 581), 157 (année 650).

d'autre part, il récompensait la vertu : c'est ainsi qu'il envoya un dieu annoncer au comte Mou de Ts'in, dans le Temple Ancestral, qu'il lui accordait dix-neuf ans de vie supplémentaires[1]. Aussi cherchait-on tous les moyens de se le rendre favorable : au VIe siècle, un prince de Ts'i, malade, voulait immoler son Prieur afin de l'envoyer parler en sa faveur au Seigneur d'en-haut[2].

Souvent avant de châtier les princes, il leur donnait des avertissements; et les grandes calamités qui survenaient, épidémies, famines, incendies, comètes, chûtes de montagnes, étaient autant de signes envoyés aux rois pour qu'ils changeassent leur conduite : s'ils persistaient, il les punissait eux-mêmes, et si la Vertu de la dynastie était épuisée, il leur enlevait le « mandat céleste », *t'ien-ming*, ou « mandat du Seigneur », *Ti-ming*, source réelle de l'autorité des souverains, pour le donner à un prince meilleur.

Pour l'aider dans sa tâche, il a toute une série d'auxiliaires, comme lui appelés *ti* : les uns sont les âmes des anciens souverains qui, secondés par les âmes de leurs ministres, l'aident à gouverner le monde sur lequel ils ont régné de leur vivant. D'autres sont des personnages divins, mais inférieurs à lui. Il y en a cinq, un pour chacune des régions du monde[3] : le Seigneur Azuré, Ts'ang-ti, ou Seigneur Vert, Tsing-ti, pour l'Orient; le Seigneur Blanc, Po-ti, pour l'Occident; le Seigneur Rouge, Tch'e-ti, ou Sei-

1. *Mo-tseu*, k. 8, 3 a, FORKE, 346.
2. *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou*, k. 1, 15 a.
3. Il n'est pas impossible qu'en réalité il y ait eu non pas cinq Ti régionaux au-dessous du Chang-ti, mais cinq Ti en tout, le Chang-ti étant en même temps le seigneur de la région centrale du ciel, le seigneur Jaune, Houang-ti; il est très remarquable que celui-ci n'ait jamais eu de lieu de culte particulier. La différenciation de cette divinité en deux serait dûe aux lettrés à tendances systématisatrices de la fin des Tcheou et des Han qui ont si souvent déformé la vieille religion par amour de la symétrie.

gneur Couleur-de-feu, Yen-ti, pour le Midi; le Seigneur Sombre, Hiuan-ti, ou Seigneur Noir, Hei-ti, pour le Septentrion; et le Seigneur Jaune, Houang-ti, pour le Centre. Le rôle religieux de ces personnages divins est certainement ancien : plusieurs d'entre eux apparaissent dans les légendes mythologiques les plus antiques; mais c'est un de ceux qui ont le plus changé au cours de l'histoire des Tcheou. Ils étaient primitivement chargés de présider chacun à une des cinq régions, et c'est à ce titre que le Seigneur Blanc (Ouest) recevait les sacrifices des comtes de Ts'in[1], dont le domaine était à l'Ouest de la capitale; mais la correspondance traditionnelle des quatre points cardinaux avec les quatre saisons a conduit assez naturellement à les faire présider aussi à celles-ci, et a fait rattacher à leur culte des cérémonies qui à l'origine n'avait rien à faire avec eux, celles d' « aller à la rencontre des saisons » dans les banlieues de la capitale. Enfin dans les derniers siècles des Tcheou, quand, sous l'influence de théories astrologiques, le culte des cinq Ti prit un grand développement, ils devinrent les dieux présidant aux cinq éléments, et comme ceux-ci avaient déjà leurs régents propres, *tcheng*, les efforts faits pour combiner ces deux données aboutirent à un système très artificiel. Ce qui compliqua encore les choses, c'est que les historiens évhémérisants en avaient fait des empereurs humains et leur avaient donné une place dans l'histoire ancienne, soit directement comme Houang-ti, soit en les assimilant à des héros déjà évhémérisés, comme Yen-ti identifié à Chen-nong, et qu'il fallut tenir compte de ces notions dans le système définitif[2]. En dehors des Cinq Sei-

1. *Che ki*, k. 5, CHAVANNES, II, 16; IV, 420.
2. G. HALOUN, *Die Rekonstruktion der Chinesischen Urgeschichte durch die Chinesen* (*Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik*, III, 1925, 243-270.)

gneurs, d'autres dieux moins importants paraissent avoir été des subordonnés du Seigneur d'En-haut : Jou-cheou, son ministre des châtiments[1], Keou-mang, son ministre des récompenses[2], et probablement aussi les dieux du Tonnerre, de la Pluie, du Vent, etc.; et enfin toute la hiérarchie des Envoyés célestes, *t'ien-che*, ou simplement *t'ien*, qui portent ses messages aux hommes.

En face des dieux du ciel, le Seigneur d'En-haut Chang-ti et les cinq Seigneurs, il y a les dieux du sol : le Souverain Terre Heou-t'ou, grand dieu du sol impérial, *ta-chö*, et ses subordonnés, les dieux du sol régionaux et locaux, *chö*[3]. Ils ne sont pas plus la Terre personnifiée que le Chang-ti n'est le Ciel personnifié : leurs fonctions à tous, même au plus grand d'entre eux, sont strictement territoriales; ils gouvernent et protègent un domaine limité, et ce n'est que parce que le domaine royal en principe s'étend jusqu'aux Quatre-mers que le Grand Dieu du sol gouverne tout le monde habité, le territoire « au-dessous du ciel » *t'ien-hia*. Ils sont nettement hiérarchisés, comme les seigneurs eux-mêmes : dans les principautés, les dieux du sol seigneuriaux, vassaux du Grand Dieu du Sol, puis sous eux, ceux des domaines vassaux, ceux des circonscriptions administratives jusqu'au dernier échelon, les dieux du sol de hameau, constitués pour chaque hameau de vingt-cinq familles.

Le Grand Dieu du sol était, disait-on, Keou-long, le fils du monstre Kong-kong, qui, ayant aidé à mettre les neuf provinces en ordre après la mort de son père, devint le Souverain Terre et fut adoré comme dieu

1. *Kouo yu*, k. 8, 5 b.
2. *Mo-tseu*, k. 8, 3 a, Forke, 347.
3. En général sur le Dieu du Sol, voir Chavannes, *Le Dieu du sol dans la Chine antique* (appendice à *Le T'ai-chan*, p. 437-525).

du sol, *chö*[1]. Mais il n'acquit jamais une personnalité bien marquée; il restait trop près des petits dieux du sol locaux, bien plus vivants dans le culte populaire, qui n'étaient identifiés à aucun héros mythique.

Tout dieu du sol était primitivement un arbre planté sur un tertre au milieu d'un bois sacré[2]. L'arbre changeait suivant les régions : au Centre c'était un pin, au Nord un acacia, à l'Est un thuya, à l'Ouest un châtaignier, au Midi un catalpa[3]; c'est pourquoi on attribuait aux trois dynasties anciennes des arbres différents : aux Hia, un pin; aux Yin, dont la capitale était à l'Est, un thuya, qui resta l'arbre du Song; enfin aux Tcheou, dont la première capitale était à Hao, dans l'Ouest, un châtaignier[4]. Il y avait d'ailleurs moins d'uniformité qu'on ne pourrait croire : c'était parfois aussi un chêne, ou un ormeau blanc, en général un grand et vieil arbre. Le dieu lui-même était, d'autre part, figuré depuis une époque très ancienne par une

1. CHAVANNES, *loc. cit.*, 505 pense que Keou-long n'est que l'associé aux sacrifices du Dieu du Sol, et non le Dieu du Sol lui-même; c'est la théorie de Tcheng Hiuan (IIe siècle p. C.), mais elle ne résiste pas à l'examen des textes anciens; en particulier le *Tso tchouan*, LEGGE, 731, déclare formellement que, par suite de sa belle conduite, le fils de Kong-kong, Keou-long, le Souverain Terre devint dieu du sol, *chö*. Le *Tso tchouan*, naturellement évhémérisant, fait de Heou-t'ou un titre de fonctionnaire, et place sa divinisation au temps de l'empereur Chao-hao; mais cela ne doit pas cacher le caractère mythologique de la légende. M. FRANKE, *Kêng schi t'u*, 7, a reconnu avec raison l'identité de Keou-long, du Souverain-Terre, et du Dieu du sol, et c'est à tort que M. SCHINDLER, *The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings*, 312 et suiv., essaie de les séparer pour faire de Heou-t'ou une déesse.

2. *Mo tseu*, k. 8, FORKE, 352. — CHAVANNES, *loc. cit.*, 473, après avoir démontré que le Dieu du Sol était primitivement un arbre, a essayé de prouver que c'était même à l'origine le bois sacré entier; de son côté, M. GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, 254, fait du Dieu du Sol l'héritier dans le culte féodal de l'ancien Lieu Saint des temps préféodaux.

3. Un des chapitres perdus du *Chou king*, ap. *Po hou t'ong*, k. 1, 3 b. Cf. CHAVANNES, *Dieu du Sol*, 467.

4. *Louen yu*, 26; CHAVANNES, *op. cit.*, 468.

pierre brute dessée au nord de l'arbre, qui servait de tablette dans les sacrifices[1].

Le Dieu du sol était avant tout le dieu du territoire; aussi lui annonçait-on les investitures quand on prenait sur son tertre la motte de terre destinée à être le fondement du tertre du dieu vassal dans le fief nouveau. La principauté étant son domaine, il veillait à la prospérité de tous, peuple et seigneur; par suite le seigneur en lui sacrifiant, lui demandait de bonnes récoltes pour son peuple (non pas qu'il fût un dieu de la terre créatrice, mais en tant que protecteur), et pour lui-même, une longue vie. Tous les grands déplacements qui intéressent la vie générale de la principauté, chasse, guerre devaient lui être annoncés et commencer près de son tertre. On lui demandait de juger les procès très difficiles : les deux parties lui offraient un mouton et lisaient leurs déclarations en prêtant serment : c'était une épreuve grave, et on citait des cas où le parjure était mort sur-le-champ, avant même d'avoir achevé sa lecture[2]. Aussi le prenait-on pour garant des serments; dans les serments très solennels, on s'adressait au plus puissant des *chő*, le dieu du sol impérial, en même temps qu'au Seigneur d'En-haut : ainsi le comte Mou de Ts'in après avoir vaincu et pris le prince Houei de Tsin à la bataille de Han (645) jura par « l'Auguste Ciel et le Souverain Terre », de ne pas le mettre à mort[3]. Le serment par le dieu du sol était d'autant plus approprié à la circonstance qu'on lui immolait des prisonniers au retour des expéditions militaires.

1. Chavannes, *Dieu du Sol*, 477. Certains érudits chinois supposent que la tablette était originairement en bois, et cette hypothèse a été reprise par M. Schindler, *Supreme Beings*, 319, mais elle ne me paraît pas exacte.

2. *Mo tseu*, k. 8, Forke, 350.

3. *Tso tchouan*, Legge, 168.

C'était en effet une divinité farouche et cruelle, il aimait le sang, et les sacrifices qu'on lui offrait commençaient en oignant sa pierre-tablette du sang frais de la victime; celle-ci était généralement un bœuf, mais les victimes humaines ne lui déplaisaient pas : il en réclama une, d'après la tradition, au début du règne de T'ang le Victorieux, quand il y eut une longue sécheresse de cinq années; sur quoi le roi T'ang s'étant offert lui-même comme victime, la pluie tomba[1]. Un poète du début du IIIe siècle avant notre ère le décrit, sous le nom de Comte de la Terre, comme un monstre « aux neuf replis, aux cornes acérées », avec un corps aussi gros qu'un bœuf, une tête de tigre et trois yeux, qui dévore les hommes[2]; et en 641, le duc de Song fit sacrifier au dieu du sol de Tseu-souei, lieu où se tenait l'assemblée des seigneurs qu'il présidait, le vicomte de Tseng qui était arrivé en retard[3]. C'était là, semble-t-il, un fait exceptionnel et qui fut blâmé; mais il y avait des offrandes humaines presque régulières au retour des expéditions militaires. Le dieu du sol en effet, sans être à proprement parler un dieu de la guerre, jouait alors un rôle important, probablement à titre de seigneur et protecteur du territoire : au moment de partir en campagne, on lui offrait un sacrifice *yi*, et on lui présentait les tambours en passant la revue des troupes, et c'est probablement alors que les tambours étaient oints de sang; au cours de l'expédition, il accompagnait l'armée, porté dans le Char de Pureté par le Grand Prieur, et on lui sacrifiait les coupables[4]; au retour, le Directeur des chevaux, *sseu-ma*, ministre de la guerre, après l'entrée triomphale à la capitale, « faisait l'offrande au dieu

1. Chavannes, *Dieu du Sol*, 475.
2. *Tchao houen* (*Tch'ou ts'eu*, k. 9), 4, trad. Erkes, 21-22.
3. *Tso tchouan*, 176.
4. *Chou king*, 155 (*Kan che*).

du sol »[1], et cette offrande, c'étaient des prisonniers qui lui étaient immolés[2]. A mesure que les mœurs s'adoucirent, ces sacrifices durent être moins fréquents; ils continuèrent pourtant tardivement : en 532, les gens de Lou, rentrant d'une expédition, immolèrent un prisonnier au dieu du sol de Pouo. Et le souvenir ne s'en perdit jamais : les généraux de Ts'in faits prisonniers à la bataille de Hiao (627) puis relâchés, remercièrent en disant : « Votre prince, par sa bonté, n'a pas oint ses tambours de notre sang, à nous prisonniers... »; en 588, un prisonnier échangé déclarait en rentrant dans son pays : « je suis un prisonnier à qui on coupe la tête; que vos gens n'aient pas oint vos tambours de mon sang..., c'est une grâce de votre part, seigneur[3] ».

Chaque prince avait à sa capitale, non pas un dieu du sol, mais deux, un pour la principauté entière, un pour le domaine propre de sa famille : c'était le dieu du sol privé, *sseu-chö*, opposé au dieu du sol commun, *kong-chö*, de la principauté. Quand une dynastie était renversée, il fallait chasser ce dieu du sol privé pour faire place à celui des nouveaux venus; pour cela on le tuait en construisant un toit au-dessus de son tertre. La nouvelle dynastie n'en continuait pas moins à rendre un culte à ce dieu mort, mais c'était suivant les rites des offrandes aux morts, parmi lesquels il était rangé désormais. C'est ainsi que les rois de Tcheou avaient à leur cour un dieu du sol mort des Yin qu'on appelait le dieu du sol de Pouo, *Pouo chö*, du nom de l'ancienne capitale des Yin, et les ducs de Song un dieu mort des Hia. Peu à peu d'ailleurs, à mesure que le temps passait, ce culte prit une valeur symbolique, et on voulut voir là un dieu

1. *Tcheou li*, 182-183.
2. Granet, *La Religion des Chinois*, 73-74.
3. *Tso tchouan*, 629; 222; 352.

« avertisseur », dont le culte devait rappeler aux rois et aux princes le sort qui attend leur dynastie s'ils « perdent la Vertu ».

Jusqu'à quel point les dieux locaux, dieux des montagnes, dieux des fleuves, dieux des mers, étaient-ils sous la dépendance du Souverain Terre et des dieux du sol locaux? Il n'est guère facile de le savoir. Au reste la plupart d'entre eux n'ont jamais eu beaucoup de réalité, et ne semblent guère avoir été que des numéros dans des catalogues de sacrifices annuels. Un seul parmi eux, à l'époque antique, avait vraiment acquis une personnalité, c'est le dieu du Fleuve Jaune, le Comte du Fleuve, Ho-po, chef de toutes les eaux terrestres (car « le Fleuve Jaune est le chef des eaux »[1], et même les mers lui étaient rituellement inférieures[2]), qui a pour domaine les eaux et pour peuple les poissons. On se le figure tantôt sous la forme d'un énorme poisson[3], ce qui est évidemment la forme primitive, quelquefois avec une tête humaine[4], tantôt comme un dieu « à visage d'homme, monté sur un dragon »[5]. Vers la fin des Tcheou les traits sous lesquels se le représentait l'imagination populaire étaient bien fixés. « Lorsque je passai le Fleuve à la suite du prince » raconte un écrivain de cette époque[6] « une tortue saisit de son bec le cheval de gauche (de mon char) et l'entraîna vers le bras de Tche-tchou. J'étais jeune en ce temps et je ne savais pas nager; je luttai contre le courant cent pas,

1. *Hiao king yuan chen k'i*, ap. *Tch'ou hio ki*, k. 6; *T'ai-p'ing yu lan*, k. 8, 16 a; k. 61, 1 b.
2. *Li ki*, II, 44 (*Hio ki*).
3. *Chang chou tchong heou*, ap. *T'ai-p'ing yu lan*, k. 82, 3 a; k. 872, 5 a.
4. *Han Fei tseu*, k. 9, 3 b.
5. *Chan hai king*, k. 12, 4 a (j'adopte à la place du texte actuel celui des citations anciennes, ap. Commentaire du *Wen siuan*, k. 12, 5 a; *Tch'ou ts'eu pou tchou*, k. 2, 20 a).
6. *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou*, ap. *Heou-han chou*, k. 90-A, 4 b.

puis je fus emporté par le courant jusqu'à neuf *li*. J'atteignis la tortue et la tuai; de la main gauche tenant la queue du cheval et de la main droite brandissant la tête de la tortue, je sortis du gué en bondissant; et tout le monde s'écria : C'est le Comte du Fleuve! » Et vers la même époque le poète Yuan de K'iu le décrit « monté sur son char aquatique au dais de nénuphars, — attelé de deux dragons cornus au timon et d'un dragon sans corne à droite... — les poissons en troupe nous accompagnent »[1]. Il avait toute une légende dont nous ne connaissons plus guère que des débris. On l'appelait P'ing-yi, et il résidait dans le gouffre de Tsong-ki ou Tchong-ki au pied du mont Yang-ngeou[2], près du lieu où le Fleuve Jaune qui vient de recevoir la Lo et la Wei va butter contre le massif du Houa-chan, et, rejeté par lui vers l'Est, fait un coude brusque. Là s'élevait son palais aquatique « la Salle des Ecailles de Poisson et le Hall des Dragons, — le Portique des Coquilles Pourpres et le Palais des Perles »[3]. Il était le héros de tout un cycle d'aventures : sa lutte contre son voisin le dieu de la rivière Lo, sa défaite par Yi l'excellent archer qui lui avait crevé un œil, etc.; ces légendes se mêlaient à celles des ancêtres des Yin, dont l'un, Ming de Chang, s'était noyé dans ses eaux et était devenu le Régent de l'Eau sous le nom de Hiuan-ming; le fils de celui-ci, Hai, avait épousé la fille du comte du Fleuve : comme il séjournait chez le seigneur de Yi, celui-ci fit enlever la jeune femme et tua son mari, et plus tard le dieu aida le fils de Hai à venger son père en tuant le meurtrier[4]. D'ailleurs, sa légende

1. *Kieou ko* (*Tch'ou ts'eu*, k. 2.), 9 a.
2. *Chan hai king*, k. 12, 4 a.; *Mou T'ien-tseu tchouan*, k. 1, 4 a.; *Chouei king tchou*, k. 1, 4 b.
3. *Kieou ko*, 9 a.
4. *Tchou chou ki nien*, trad. Legge, *Ch. Cl.*, III, *Proleg*, 121, 122; *T'ien wen* (*Tch'ou ts'eu*, k. 3), 12 b; *Chan hai king*, k. 14, 5 a.

était en rapport avec plusieurs autres : c'est sur le mont Yang-ngeou que Yu se dévoua avant d'entreprendre son grand travail d'écoulement des eaux[1]; c'est là aussi que Fou-hi avait vu sortir le cheval-dragon qui lui apporta les trigrammes divinatoires.

Il avait deux grands sanctuaires, l'un à Lin-tsin près de sa résidence de Tsong-ki, en face du confluent de la Wei et de la Lo dans le Fleuve Jaune (Chen-si), l'autre à Ye dans le pays de Wéi près de la sous-préfecture actuelle du Lin-tchang (Ho-nan), dans un endroit aujourd'hui fort éloigné du fleuve, tout près de l'avant-dernière capitale des Yin, ce qui explique la contamination des légendes. Chacun d'eux était desservi par un collège de sorcières, *wou*. A Ye, elles étaient une dizaine, qu'on appelait les disciples, *ti-tseu*, sous la présidence d'une vieille femme d'environ soixante-dix ans appelée la Grande-Sorcière, *ta-wou*. Le sacrifice annuel, dans les deux endroits, consistait à offrir une jeune fille en mariage au dieu. A Ye, la cérémonie se faisait en grande pompe au bord du Fleuve, en présence de la Grande-Sorcière et des disciples rangées derrière elle, toutes vêtues de robes brodées. « Quand la date de la fête approchait, la sorcière allait voir dans les familles quelle était la plus belle fille et disait : « Que celle-ci soit l'épouse du Comte du Fleuve! » Aussitôt on célébrait les fiançailles, on la baignait, on la revêtait d'une robe de soie et de satin neuve, et on la faisait jeûner dans la retraite dans un palais de jeûne construit pour elle : c'était une tente dressée au bord du fleuve, où elle habitait. On préparait un bœuf, du vin, des mets, et au bout d'une dizaine de jours, après l'avoir fardée et couverte de bijoux, on faisait un lit nuptial

1. *Houai-nan tseu*, k. 19, 1 b; Granet, *Danses et Légendes*, II, 466 et suiv.

qu'on lançait sur le fleuve après l'y avoir placée : il flottait une dizaine de *li*, puis il s'enfonçait »[1]. Cette cérémonie fut supprimée vers le début du IVe siècle avant notre ère par Si-men Pao, un gouverneur de Ye. Mais au sanctuaire de Lin-tsin, la coutume de « marier une fille au Comte du Fleuve » subsista, elle reçut même vers cette époque une reconnaissance officielle, quand en 417 le comte Ling de Ts'in décida, pour s'assurer la protection du dieu, d'adopter chaque année avant la fête la jeune fille offerte en sacrifice en lui conférant le titre de princesse, *kiun-tchou;* là aussi elle était précipitée dans le Fleuve à la fin de la cérémonie[2].

Le Comte du Fleuve était une divinité des plus redoutées : chaque fois qu'on passait le fleuve, on ne manquait pas de lui offrir un anneau de jade. Il se vengeait des offenses en envoyant des maladies : au début du Ve siècle, c'est lui que la divination désigna comme l'auteur de la maladie du roi Tchao de Tch'ou, et le devin conseilla un sacrifice, à quoi le roi répondit : « Ce n'est pas envers le Fleuve que j'ai commis une offense! »[3] On le prenait comme témoin des serments, soit en jetant à l'eau la convention jurée, soit simplement en invoquant son nom. Mais, malgré son importance, il resta toujours un dieu local étroitement rattaché à son fleuve : c'étaient les riverains surtout qui l'invoquaient, et c'est parce qu'il n'était pas un dieu de Tch'ou que le roi de ce pays malade refusait de lui sacrifier. Aussi l'extension vers le midi de l'empire chinois devait-elle lui être funeste; et il disparut presque entièrement des préoccupations religieuses avec l'ancien monde chinois.

---

1. *Che ki*, k. 126, 5 b-6 b.
2. *T'ong kien kang mou, ts'ien pien*, k. 18, 14 a.
3. *Tso tchouan*, 810 (année 488); *Che ki*, k. 40, CHAVANNES, IV, 379-380 (année 489).

II. — Les Ancêtres.

Chaque famille noble avait ses protecteurs particuliers, c'étaient les âmes des ancêtres défunts. Les Chinois anciens croyaient que l'homme a plusieurs âmes, qui, réunies chez le vivant, se séparaient à la mort pour suivre des destinées différentes : c'était ce qu'ils appelaient le *kouei* et le *chen*, ou de façon plus précise, le *p'o* et le *houen*[1]. Le *p'o* venait le premier au moment de la conception, le *houen* se joignait à lui au moment de la naissance; ensuite par l'usage des choses dont elles absorbaient les principes subtils *tsing*, elles se fortifiaient toutes deux. Ces choses nourricières, ce n'était pas seulement ce qui se mange, c'étaient aussi les charges qu'on a remplies, le sang de la famille à laquelle on appartient, etc.; aussi les âmes d'un prince, d'un ministre et de leurs descendants avaient-elles plus de force que celles des gens du commun[2]. Durant la vie, le *houen* quittait parfois le corps pour aller se promener : c'était le rêve pendant le sommeil; mais ces séparations ne pouvaient durer longtemps, ou bien c'était la mort.

Après la mort, le *houen* et le *p'o* menaient chacun une existence séparée, le *p'o* restant avec le cadavre, tandis que le *houen* s'en séparait aussitôt. Le *houen*

1. Ces quatre termes ne sont pas superposables deux à deux : *p'o* et *houen* sont bien plus précis et presque techniques pour désigner les âmes humaines (*houen* est en ce sens un mot très ancien puisqu'on retrouve son parent dans les langues thăi, *k'uan*); les deux autres désignent toutes les manifestations spirituelles, et *kouei*, employé seul, paraît marquer particulièrement les manifestations extérieures de l'âme restée dans le tombeau. Il y a là des idées d'origine et de date très diverses, qui ont été plus ou moins bien amalgamées pour former la théorie classique.

2. *Tso tchouan*, 618 (année 535).

montait au ciel, dans le domaine du Seigneur d'en-haut; là chacun gardait son rang, les rois étaient à la droite et à la gauche du Seigneur, Chang-ti[1], ils étaient ses hôtes[2], divinisés et devenus eux-mêmes Seigneurs, *ti*, et leurs ministres morts continuaient dans l'autre monde à les servir comme ministres[3]; à leur tour les vassaux étaient à la droite et à la gauche des rois défunts, et tous ensemble, rois et princes, servaient le Seigneur d'en haut[4]. A cette cour céleste, la vie s'écoulait en fêtes, semblable à celles des cours terrestres. « Je suis allé à la résidence du Seigneur d'en haut, et je m'y suis fort plu », racontait Kien-tseu de Tchao, à son réveil d'une catalepsie de cinq jours (501), « avec les cent génies je me suis promené dans la région centrale du ciel; la musique Vaste comportait neuf airs, et dix mille attitudes de danse; elle ne ressemble pas à celle des trois dynasties, ses mélodies sont émouvantes... »[5]. Pour se rendre là, le chemin est compliqué et parsemé de dangers : l'âme doit éviter aux quatre points cardinaux des monstres qui la dévoreraient, sous terre le Comte de la Terre, *T'ou-po*, qui la mangerait, au ciel le Loup Céleste qui la tuerait, elle doit savoir les paroles qui obli-

1. *Che king*, LEGGE, 428 : « Le roi Wen est là-haut, — comme il brille dans le ciel! — Le roi Wen monte et descend, — il est à la droite et à la gauche du Seigneur ».

2. *Yi Tcheou chou*, k. 9, 6 a : un prince héritier de Tcheou, prévoyant sa mort, dit : « Dans trois ans, je monterai être l'hôte du Seigneur d'En-haut ».

3. Dans le *Chou king*, LEGGE, 230, le roi Pan-keng, parlant des sacrifices faits aux rois défunts, déclare à ses ministres : « Quand je fais les grands sacrifices aux anciens rois, vos ancêtres à leur suite en jouissent avec eux ». Et encore (240) : « Vos ancêtres, vos pères vous abandonneront... Vos ancêtres, vos pères avertiront mes (ancêtres) souverains disant : Faites un grand châtiment sur nos descendants ».

4. Cf. *Tso tchouan*, 618 : le roi King, envoyant ses condoléances au prince Ling de Wéi pour la mort de son père le prince Siang (535), dit : « Mon oncle est mort; il est à la droite et à la gauche des rois mes prédécesseurs pour les aider à servir le Seigneur d'En-haut. »

5. *Che ki*, CHAVANNES, V, 26-27.

gent les Portiers des neuf gradins célestes à ouvrir leurs portes, autrement ils ne la laisseraient pas passer. Aussi avait-elle besoin d'un guide : c'était peut-être le Prieur funéraire qui disait les prières avant et après l'enterrement; c'étaient, en certains cas ou en certains pays, sûrement un sorcier ou une sorcière, *wou*, qui avait l'habitude de monter au ciel et en connaissait le chemin; durant la prière son âme accompagnait celle du mort et, marchant devant, lui montrait le chemin. « La prieuse habile vous fait signe : allant à reculons elle marche devant », répétait-on dans la prière[1].

Le *p'o* habitait avec le cadavre dans le tombeau, et se nourrissait des offrandes; aussi dès que les offrandes cessaient, torturé par la faim devenait-il dangereux : c'est alors que retournant chez les vivants, il devenait un revenant, *kouei*. « Si les *kouei* ont besoin de nourriture, puissent ceux de la famille Jo-ngao ne pas être affamés! » s'écriait un membre de cette famille en prévoyant le massacre des siens (604). Ces revenants affamés se contentaient parfois d'apparaître en songe pour réclamer des offrandes, comme la princesse Kiang de Ts'i à son mari Hien de Tsin en 656[2]. Mais ils étaient souvent méchants : on les appelait *li*, et ils causaient des maladies pour se venger sur les vivants de l'abandon où ils les laissaient. Aussi leur faisait-on (au moins dans certaines régions) des offrandes régulières aux quatre saisons pour suppléer à celles qu'ils auraient dû recevoir, et un Prieur particulier était chargé de leurs sacrifices[3]. Ils étaient d'autant plus dangereux que le défunt était un plus grand personnage, car ses âmes

1. *Tchao houen* (*Tch'ou t'seu*, k. 9), 3a, trad. Erkes, 23.
2. *Tso tchouan*, 141.
3. *Mo-tseu*, k. 8, Forke, 348-349 (pays de Ts'i).

avaient de leur vivant pris plus de force : ainsi Po-yeou, assassiné en 535 sur le marché de la capitale de Tcheng, et privé de sacrifices, revint plusieurs années durant terrifier la population, apparut deux fois pour annoncer la mort de ses meurtriers, et ne se calma que lorsque son fils, rétabli dans sa charge, eut pu lui faire un sacrifice[1]; et le comte de Tou mis à mort par le roi Siuan lui apparut à une assemblée de seigneurs, lui tira une flèche et le tua. Mais le *p'o* ne vit pas très longtemps : attaché au cadavre il doit périr avec lui; de vieilles idées donnent au *p'o* une survie de trois ans, juste le temps du deuil, le temps que le cadavre soit entièrement décharné. Ce qui n'empêchait pas le *p'o* de personnages très puissants, rois, princes, de garder parfois une survie bien plus longue : l'âme du roi Siang de Hia, privée de sacrifices, volait encore au VIIe siècle, plus de mille ans après la mort de ce souverain, les offrandes faites par le prince Tch'eng de Wéi à ses propres ancêtres[2]. Il semble du reste qu'assez tôt on soit venu à imaginer pour les *p'o* un royaume des morts souterrain, antithétique au royaume céleste des *houen*, placé sous la présidence du roi des Revenants, *kouei-wang*[3], comme l'autre l'était du Seigneur d'en haut : on l'appelait les Sources-Jaunes, *Houang-ts'iuan*, ou les Neuf Sources, *Kieou-ts'iuan;* ce n'était pas là une désignation de la tombe elle-même : c'était un lieu où les âmes se rencontraient, se retrouvaient, vivaient toutes ensemble, et c'est pourquoi le comte Tchouang de Tcheng, brouillé avec sa mère, jura de ne plus la revoir avant de la rencontrer aux Sources-Jaunes[4].

Dans ce monde des *p'o*, comme chez les *houen*, la

1. *Tso tchouan*, 618.
2. *Tso tchouan*, 219 (année 629).
3. *Tchan kouo ts'ö*, k. 5, 6 b.
4. *Tso tchouan*, 6.

vie ressemblait à la nôtre, la hiérarchie était conservée, les princes restaient princes, ils avaient auprès d'eux leurs femmes, leurs ministres et leurs serviteurs qui leur restaient soumis; on craignait même d'y tomber malade, témoin ce que disaient, après la mort d'un grand officier du Ts'i, T'ien Tsie (Tseu-kiu), sa femme et son intendant : « Si Sa Seigneurie est malade, elle n'aura personne pour la soigner là-bas », sur quoi ils se proposaient de lui envoyer quelqu'un pour le servir dans l'autre monde[1].

En effet pour être certains de conserver dans l'autre monde, en quelque lieu qu'il fût situé, le mode de vie qu'ils avaient eu en celui-ci, les morts non seulement emportaient leurs armes et leurs objets personnels, mais encore se faisaient suivre de femmes, de serviteurs, de chevaux[2] : l'enterrement d'un prince ou d'un grand personnage s'accompagnait d'hécatombes d'hommes et de femmes qui étaient ensevelis vivants dans sa tombe, *siun*[3]. « Pour les (funérailles des) Fils du Ciel, les victimes enterrées vives sont des centaines d'hommes, ou au moins des dizaines; pour les princes et les grands-officiers, elles sont des dizaines ou au moins quelques hommes[4] ». En 678, aux funérailles du comte Wou de Ts'in, il y eut soixante-six victimes humaines; à celles d'un de ses descendants, le comte Mou (621), cent soixante-dix, et parmi elles, Mou avait lui-même désigné trois de ses courtisans, ses compagnons de table favoris; à celles

1. *Li ki*, I, 226; pour le nom personnel et la date de ce personnage, voir *Tso tchouan*, 716 (année 516).

2. Les textes les plus importants sur cette coutume jusqu'à nos jours ont été rassemblés et traduits par De Groot, *The Religious System of China*, II, 1. III, 721-735.

3. Le mot *siun*, désignant les victimes humaines enterrées vives dans les tombes, est simplement une acceptation spéciale du mot *siun*, suivre : « les suivants du défunt ».

4. *Mo tseu*, Forke, 300.

du duc Wen de Song (586), il y en eut aussi un grand nombre; même un petit prince comme Tch'ouen de Tchou se faisait suivre de cinq personnes (507)[1]; et les grands-officiers faisaient de même : Tch'eou de Wei (Wou-tseu) un des fidèles du prince Wen de Tsin pendant son exil, ordonna à son fils d'enterrer avec lui sa concubine favorite[2], et Kan-si de T'ien, un grand officier de Ts'i, commanda qu'on plaçât ses deux esclaves dans son cercueil, une de chaque côté de son cadavre[3]; les femmes mêmes avaient des exigences analogues, témoin la princesse douairière Siuan de Ts'in à la fin du IVe siècle qui voulait se faire suivre de son amant[4]. Dans les familles de moindre rang, ou moins riches, il fallait se contenter de simulacres en paille, *tseou-ling*, ou en bois, *siang-jen*, qu'on traitait exactement comme les personnes vivantes dont ils tenaient la place.

Le monde céleste des *houen*, le monde souterrain des *p'o*, les *kouei* qui continuent à vivre dans le tombeau et d'autres idées encore[5], cela faisait dans l'esprit des Chinois un mélange assez confus que toute description fausse en le précisant. Au reste l'important était moins de savoir où les âmes demeuraient après la mort que de savoir les faire passer au rang des Ancêtres et de s'en faire ainsi des protecteurs. Il n'appartenait qu'aux nobles de pouvoir ainsi se créer des dieux spéciaux à chaque génération; les plébéiens n'avaient pas d'ancêtres. Il fallait pour cela accomplir toute une série de cérémonies spéciales pour le mort : on aidait le *houen* à trouver son che-

---

1. *Che ki*, II, 22; *Tso tchouan*, 244; 347; 747.
2. *Tso tchouan*, 328.
3. *Li ki*, I, 229.
4. *Tchan kouo ts'ö*, k. 3, 50 b.
5. Sur les quelques cas connus de morts conçus sous une forme animale, et les rares traces du totémisme, voir ci-dessus, p. 122.

min en lui donnant un guide dans son voyage jusqu'à l'autre monde; pour le *p'o*, on tâchait d'assurer une longue durée au cadavre en lui mettant dans tous les orifices du corps, dans les yeux, les narines, les oreilles, dans la bouche, sous la langue et sur les dents, sous les aisselles, etc., de petits morceaux de jade destinés à empêcher la corruption; on plaçait près de lui de la nourriture dans le tombeau, on lui donnait des vêtements, un miroir pour lui fournir de la lumière. Mais il fallait aussi protéger la famille contre l'influence néfaste qui se dégage du cadavre : elle n'y échappait pas entièrement d'ailleurs, et était frappée d'une impureté rituelle, qui durait plus ou moins longtemps suivant le degré de parenté, et la forçait à rester plus ou moins strictement à l'écart de la société : c'était la période de deuil, *sang*, qui durait en principe trois ans, en réalité vingt-huit mois pour le père et la mère, un temps moins long pour les autres parents. On évitait du moins de souiller le foyer de la maison : on n'y faisait pas chauffer l'eau destinée à laver le corps et la chevelure du mort, mais on creusait un fourneau spécial dans la cour.

Aussitôt qu'un noble était mort (car les cérémonies funéraires, comme tous les rites, ne sont pas pour les plébéiens), toute sa famille, hommes et femmes, se mettait à pousser des cris, chacun suivant son degré, les enfants gémissaient, les frères et cousins pleuraient, les femmes pleuraient et bondissaient : cette première explosion de cris annonçait le décès à tous les voisins qui se préparaient en conséquence. Mais en même temps, on tentait un dernier effort pour le rappeler à la vie : un homme tenant sur le bras le

1. Pour les cérémonies funéraires, voir particulièrement *Li ki*, k. 19 (*Sang ta ki*), Couvreur, II, 203; k. 32 (*Wen sang*), 552; k. 33, (*Fou wen*), 561; — *Yi li*, k. 11-14, Couvreur, 439-540.

vêtement officiel que portait le défunt pour les sacrifices à ses ancêtres montait sur le toit, et, tourné vers le Nord où est la région des morts, *kouei-fang*, rappelait l'âme, *tchao houen*, par son nom d'enfance en criant trois fois : « Je t'appelle, un tel, reviens! » Puis quand on avait bien constaté ainsi que l'âme refusait de revenir, on s'occupait des rites funèbres. On disposait le corps lui-même, on fermait les yeux, on écartait les mâchoires pour tenir la bouche ouverte, on attachait les pieds à un escabeau pour les maintenir droits, puis on procédait aux ablutions, d'abord le corps, puis la chevelure, en même temps qu'on coupait les ongles des pieds et des mains; enfin passant à l'habillement, on revêtait le mort d'un costume spécial, le vêtement funéraire, *ming-yi*, puis, par dessus, de ses trois vêtements de cérémonie superposés, et on finissait en lui mettant dans la bouche du jade et de petits objets rituels. Pendant tout ce travail qui durait le premier jour tout entier, comme jusqu'à l'enterrement, les pleurs continuaient sans arrêt, les parents se relayant jour et nuit. Le cadavre ainsi préparé, on l'exposait sur un lit de parade dans la grande salle, et on accrochait au toit de cette salle une grande bannière, *ming-tsing*, sur laquelle était inscrit simplement le nom du défunt; il n'y avait plus alors jusqu'à la mise en bière qu'une cérémonie ostentatrice, destinée à montrer l'importance et la richesse de la famille, c'était l'exposition des vêtements qui se partageait en deux, la Petite-Exposition, *siao-lien*, un jour, et la Grande-Exposition, *ta-lien*, le lendemain; l'une et l'autre étaient pareilles, on suspendait dans une salle proche une collection de vêtements complets, dix-neuf le premier jour, un bien plus grand nombre le lendemain (jusqu'à cent pour les princes). C'est pendant ces deux jours que les parents et les étrangers venaient faire

les visites de condoléances, les fils, en vêtements de toile blanche, recevaient et saluaient les hôtes, les brus recevaient et saluaient leurs femmes. Le soir de la Grande-Exposition (pour le roi et les princes, c'était au bout de sept jours seulement) le corps était mis dans un cercueil garni intérieurement de soie noire, aux quatre angles on disposait dans des sachets les rognures des ongles des mains et des pieds, et les cheveux coupés et tombés qui avaient été recueillis soigneusement toute la vie, afin que le mort s'en allât complet dans l'autre monde. Puis (vestige d'un ancien rite d'inhumation provisoire, celle-ci durant sans doute à l'origine le temps du deuil, pour le décharnement du cadavre[1]), le cercueil enfermé dans un catafalque était mis dans un trou, le couvercle seul dépassant, caché par un rideau, avec une offrande de grain grillé, de poisson sec et de viande séchée; et on le gardait ainsi jusqu'à ce que la sépulture fût prête. Quand le mort se trouvait ainsi définitivement séparé des vivants, la douleur des enfants redoublait, ils ne pouvaient plus se soutenir, ils prenaient dès le lendemain le bâton de deuil pour s'appuyer en marchant.

L'enterrement (il ne se faisait immédiatement que pour les simples particuliers, et le temps qui le séparait du décès augmentait avec le rang) était une grande procession à laquelle tous les parents et amis prenaient part. Le cercueil était enveloppé de toile

---

1. A l'époque néolithique, les ancêtres préhistoriques des Chinois pratiquaient la double inhumation, et, après décharnement du cadavre, recouvraient les os d'une couche d'ocre pour les déposer dans la tombe définitive (Davidson Black, *A Note on the Physical Characters of the Prehistoric Kansu Race*, 55-56, ap. Andersson, *Preliminary Report on Archæological Research in Kansu* (*Mem. of the Geolog. Survey of China*, Ser. A, nº 5, juin 1925). A l'époque historique où le décharnement n'était plus pratiqué, les divers objets du mobilier funéraire étaient encore enduits d'une couche de vermillon (Pelliot, *A propos des bronzes de Sin-tcheng*, *Tp.*, 1924, 255).

blanche (couleur de deuil), et un voile blanc était tendu au-dessus par des nœuds de soie noire; on le mettait sur un char à quatre roues au toit orné de soie, des nœuds de soie rouge et de soie noire l'attachant devant et derrière. La bannière portant le nom du défunt, ses chars, s'il avait eu le droit d'en avoir, celui qui portait les victimes, suivaient; en tête marchait un sorcier, le *fang-siang*, qui, agitant une hallebarde dans les quatre directions, écartait du chemin les mauvaises influences. On allait lentement en hurlant au lieu de sépulture, où la foule était déjà arrivée : pendant qu'on descendait le mort dans la terre, la tête tournée vers le Nord, il était interdit de pousser des lamentations; c'est à ce moment que le Préposé aux Tombes allait chercher les victimes, hommes et femmes ou leurs substituts, et que celles-ci descendaient dans le caveau où elles étaient enterrées vivantes. Quand tout était fini, on revenait à la maison, et le fils, se rendant au temple des ancêtres, déposait une tablette provisoire près de la tablette du grand-père du défunt, et faisait pour la première fois une offrande à son père comme à un ancêtre : pour la première fois un représentant du mort, *che*, venait pour le repas, suivi d'un homme en deuil qui gémissait, il entrait, s'asseyait, prenait quelques bouchées des offrandes et quelques gorgées de vin, puis il se retirait. Avant son départ les lamentations cessaient, et les étrangers se retiraient et retiraient leurs vêtements de deuil; la cérémonie était achevée. Il ne restait qu'à élever le tumulus en terre qui recouvrait la tombe, travail long et dispendieux qui n'était souvent effectué que plus tard.

Mais le mort n'était pas encore passé ancêtre : le temps de deuil était pour lui une période transitoire. Sa tablette provisoire, en effet, n'avait pas été laissée dans le temple; on l'avait portée dans la chambre qui

avait été la sienne de son vivant, et c'est là qu'on lui sacrifiait aux fêtes, tandis que les autres recevaient leurs offrandes dans le temple. Ce n'était qu'après le sacrifice de la fin du deuil que le mort nouveau devenait enfin un ancêtre : la tablette de son grand-père était alors portée dans la chapelle suivante, faisant reculer à son tour celle de son propre aïeul, et laissant libre sa chapelle, où on plaçait la tablette définitive en bois de châtaignier du nouveau venu[1]. Désormais celui-ci était revêtu d'un pouvoir particulier de protection pour sa famille, et, s'il avait été prince, pour le territoire du fief tout entier. Il avait désormais sa place dans le monde ancestral, et des offrandes régulières lui étaient faites. Mais ce pouvoir s'atténuait peu à peu à mesure que les générations se succédaient : au bout de cinq générations pour les rois, trois pour les princes, une seule pour les simples nobles, l'ancêtre reculant de place en place dans le temple finissait par être rejeté parmi la foule de ceux à qui on ne faisait plus d'offrandes personnelles, et qu'on appelait *kouei*, en les comparant aux pauvres âmes privées d'offrandes dans leur tombeau; quelques-unes seulement douées d'une Vertu singulière, le fondateur du clan, celui de la famille, le premier titulaire du fief, recevaient toujours des offrandes et ne passaient jamais au rang de *kouei*. Pour remédier à cette décadence des ancêtres, on leur élevait, au moins dans les familles princières des temples particuliers : ainsi leurs offrandes ne cessaient jamais, et leur vie d'ancêtres n'était plus limitée que par la continuation de leur postérité.

---

1. Voir ci-dessous, p. 206-210, la disposition des chapelles dans le Temple Ancestral.

CHAPITRE III

Le Clergé, les lieux de culte et les cérémonies

I. — Le Clergé.

Entrer en communication avec ces dieux n'était pas chose aisée ni sans danger : certains étaient cruels et se vengeaient durement des moindres offenses, même involontaires. Chaque patricien était naturellement en rapport avec quelques-uns d'entre eux, par sa naissance ou par sa charge (ses ancêtres, ou les dieux de son fief, ou ceux de sa fonction), à qui il avait le droit et le devoir d'offrir des sacrifices en des temps déterminés; mais chacun n'était lié ainsi qu'à un petit nombre, excepté le Fils du Ciel. Quant aux divinités avec qui aucune relation naturelle n'existait, « sacrifier à qui on n'a pas le droit de sacrifier, c'est un sacrifice usurpé, *yin sseu*, et les sacrifices usurpés sont sans bonheur, *wou fou* »[1]: si la nécessité était pressante (si par exemple quelqu'un d'eux, cause d'une maladie, devait être propitié), force était d'avoir recours à des personnages doués du pouvoir d'évoquer les dieux ou les âmes des morts. Et d'autre part, pour ceux-mêmes avec qui existaient des liens personnels, ce lien ne suppppléait pas à la connaissance des rites et des formules sans laquelle il était dangereux de les approcher : aussi le culte officiel avait-il son clergé nom-

---

1. *Li ki*, I, 100 (*K'iu li*).

breux de prêtres instruits des geste rituels et des formules de prières; les rois, les princes, les grands-officiers et même les simples patriciens avaient auprès d'eux leurs prêtres.

Il y avait ainsi deux clergés de nature très différente. D'une part les prêtres du culte officiel[1]. Ceux-ci n'étaient pas à proprement parler les serviteurs des dieux, qui ne les avaient ni choisis ni initiés; leur rôle se bornait à connaître les prières dont ils se transmettaient le texte de père en fils ou de maître à disciple, et à les réciter sans faute dans les cérémonies religieuses. Ce n'est pas eux qui faisaient descendre les dieux, c'étaient la Vertu du sacrifiant; mais ils les appelaient, communiquaient avec eux, servaient d'intermédiaires[2]; ils étaient les prieurs de toutes sortes, les augures, les devins, etc. D'autre part, les sorciers et les sorcières: c'étaient de véritables possédés, *ling-pao*, qui par leurs incantations faisaient descendre en eux-mêmes pendant le temps de la cérémonie un dieu avec qui le sacrifiant n'avait aucun rapport personnel. A l'époque historique, ces deux clergés n'étaient pas distincts seulement par les capacités religieuses, ils l'étaient aussi par leur situation sociale : les sorciers et sorcières, pâtissant du discrédit qui de plus en plus s'attachait à leurs prati-

1. Schindler, *Das Priestertum im alten China*, 35, considère comme prêtres du culte officiel le roi et ses fonctionnaires ainsi que les princes et les seigneurs. Evidemment le roi a un caractère sacré (encore est-il seul à en avoir un, et ni les princes ni les fonctionnaires ne le partagent). Mais toute personne revêtue d'un caractère sacré n'est pas nécessairement un prêtre : témoin les brahmanes qui sont toujours sacrés, mais non toujours prêtres.

2. Les rituels montrent très nettement que la présence d'un ou de plusieurs Prieurs à côté du sacrifiant est indispensable, et que nul ne peut être à la fois sacrifiant et prieur. Voir ci-dessous p. 195, et cf. l'anecdote de l'esprit de Tchou de Tan descendu à Kouo : le roi Houei lui envoie un descendant pour offrir le sacrifice, parce que « les ancêtres ne mangent les offrandes que de leurs descendants », mais la cérémonie est faite par le Grand-Prieur, (*Kouo yu*, k. 1, § 12, *Tcheou-yu*).

ques, étaient peu considérés. Les prêtres, en effet, avaient subi l'influence du monde officiel bien plus que les sorciers : tout patricien n'avait besoin, pour le devenir, que d'avoir appris rites et formules, sans qu'il fût nécessaire que sa personne fût marquée du sceau d'une initiation spéciale, mais seul un patricien avait la Vertu suffisante pour en remplir les fonctions; au contraire, les sorciers, choisis par le dieu lui-même dont ils étaient possédés, étaient bien plus souvent roturiers que nobles.

Les prêtres étaient fort nombreux comme dans toutes les religions antiques : chaque procédé d'entrer en communication avec les dieux avait ses spécialistes qui faisaient métier d'en connaître les rites et les formules. Aussi se divisaient-ils en catégories diverses; il y avait d'abord toutes les classes de Prieurs, *tchou;* les grands sacrifices avaient chacun les leurs, absolument spécialisés; il y avait des familles de prieurs du sacrifice *kiao* au Seigneur d'En-haut par exemple[1]; il y avait le prieur des Chasses, *t'ien-tchou*, qui connaissait le rituel des sacrifices *ma* de départ pour la chasse ou la guerre; le Prieur des traités, *tsou-tchou*, qui disait les prières du sacrifice pour les traités, pour les assemblées de princes, donnant les formules des serments, des conventions, des contrats. Il y avait aussi tous ceux qui s'occupaient des funérailles : le Prieur funéraire, *sang-tchou*, qui disait les prières des morts et surveillait l'ensemble des cérémonies funéraires, et de plus, à la cour des Tcheou, dirigeait

1. Le *Tchou chou ki nien*, LEGGE, 160, note qu'en 729, le prince Houei de Lou ayant demandé au roi P'ing de Tcheou les rites du sacrifice *kiao* et ceux du Temple Ancestral, le roi lui envoya Che Kio (ou le scribe Kio) afin de lui faire cesser ses sacrifices. Le *Lu-che tch'ouen ts'ieou*, k. 2, ajoute que Houei retint Kio à sa cour, et que ses descendants restés à Lou continuèrent à y régler les sacrifices *kiao*.

les cérémonies au dieu du sol de Pouo; le Prieur de Chang, *Chang-tchou*, qui veillait à tout ce qui concerne les vêtements funéraires; et le Prieur de Hia, *Hia-tchou*, qui s'occupait de tout ce qui touche aux offrandes faites au mort au cours des funérailles. Et bien d'autres encore. A la cour, ils étaient légion, et leur chef recevait le titre de Grand-Prieur, *ta-tchou*[1].

Les Augures n'étaient guère moins nombreux ni moins importants : leur rôle consistait à recevoir et à interpréter la réponse des ancêtres quand on les interrogeait en consultant les sorts. C'était une affaire très grave : on leur demandait conseil sur toutes les questions, pronostics de récolte, résultats d'une expédition militaire ou d'un voyage; et on avait recours à eux dans les situations difficiles, quand le roi et son conseil n'étaient pas d'accord, ou bien que le prince hésitait à prendre une décision. Il y avait deux procédés d'auguration employés sous les Tcheou, celui de l'écaille de tortue, et celui des bâtonnets d'achillée. Le premier était très ancien, puisqu'il était déjà employé au temps des Yin: on prenait une carapace de tortue, on la perçait d'un certain nombre de trous en des endroits fixés, puis pour la consultation des sorts, on l'approchait un instant du feu, et en la retirant on la frottait d'encre; les fissures produites par la chaleur indiquaient la réponse par leur position, leur forme, et leur direction[2]. Le Maître-Augure, *pou-che*, ou Directeur de l'Auguration, *sseu-pou*, probablement héréditaire[3], était chargé surtout de la par-

1. Sur les diverses sortes de Prieurs, voir *Tcheou li*, II, 85-101. Le Prieur de Chang, et le Prieur de Hia sont mentionnés dans le *Yi li*, 448 et suiv.

2. Chavannes, *La Divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquité chinoise, d'après un livre de M. Lo Tchen-yu*, ap. *J. As.*, Xe sér., XVII (1911), 127-137.

3. Une charge de *sseu-pou* héréditaire apparaît dans l'inscription du trépied de Hou : « Le roi..... parla ainsi : Hou, je vous donne charge

tie extérieure de la consultation : il donnait les formules pour interroger la tortue, vérifiant si l'écaille était bien orientée, allumant le feu à l'Est de l'écaille au moment de la cérémonie, et il avait sous ses ordres des gens chargés de préparer les écailles et de les conserver, de faire provision du bois particulier dont on se sert pour les chauffer, etc.[1]; mais ce n'était pas lui qui expliquait l'oracle, c'était le Devin, *tchan-jen*, qui interprétait les lignes et donnait le résultat[5]. La divination par l'achillée était considérée comme moins importante : si la tortue et l'achillée n'étaient pas d'accord, c'est l'avis de la première qui devait l'emporter. Elle consistait à manipuler une collection de cinquante bâtonnets de cette plante pour arriver à déterminer un des soixante-quatre hexagrammes divinatoires, c'est-à-dire des figures de six lignes, les unes pleines les autres brisées, traditionnellement conservées dans les manuels de divination[2] : ces hexagrammes avaient une origine surnaturelle, et avaient été tirés par le premier des devins, le mythique empereur Fou-hi ou Pao-hi, des signes dessinés sur le dos d'un cheval-dragon sorti, aux temps mythologiques, des eaux du Fleuve Jaune. Les devins par l'achillée, *che-jen*, qui faisaient la cérémonie et donnaient l'interprétation tout à la fois[3], commençaient par partager les cinquante bâtonnets, en deux petits paquets; puis comme ceux-ci étaient nécessairement formés, soit tous deux

de continuer les services de Directeur de l'Auguration de votre aïeul et de votre père! » (*Tsi kou tchai tchong ting yi k'i kouan che*, k. 4, 35 b). Cf. aussi la famille de Kouan au Tch'ou, *Tso tchouan*, 649, et ci-dessus, p. 140.

1. *Tcheou li*, II, 76 : préposé aux tortues, *kouei-jen;* 77 : préposé au bois de tchouei, *tchouei-che*.

2. Les manuels officiels de divination variaient suivant les pays; à la Cour de Tcheou, c'était le *Yi king*; dans le Song, c'était le *Kouei tsang;* au Tsin, le *Lien chan;* la liste des hexagrammes était partout la même, mais leur ordre différait.

3. *Tcheou li*, II, 80.

d'un nombre pair, soit tous deux d'un nombre impair de bâtonnets, on en retirait un du paquet de droite, de façon à former un tas pair et un tas impair, et le devin le plaçait entre le cinquième et le quatrième doigt de sa main gauche; alors laissant de côté un des deux tas, il divisait l'autre, en comptant les bâtonnets quatre par quatre, et le reste de cette division lui donnait les réponses : pair, il signifiait une ligne brisée, impair, une ligne pleine[1]. L'opération était recommencée trois fois pour chacune des six lignes, soit en tout dix-huit fois pour l'hexagramme entier. Suivant les cas on se contentait de tirer un seul hexagramme qu'on interprétait directement, ou bien on en tirait successivement deux et on interprétait la différence des deux figures, la seconde étant censée issue de la première par transformation.

Les interprètes des songes, *tchan-mong*, étaient chargés non seulement de tirer des présages des songes, mais encore de faire chaque année, à la fin de l'hiver, l'offrande aux mauvais rêves. Les interprètes des phénomènes extraordinaires, *che-tsin*, tiraient des pronostics de l'aspect du soleil, de la lune, de l'arc-en-ciel, des halos, des vapeurs, etc.[2]. Enfin, dans les derniers siècles de la dynastie Tcheou, quand des influences occidentales eurent apporté avec des connaissances astronomiques plus exactes, des notions astrologiques, des astrologues de toute espèce parurent qui tiraient des présages des étoiles, des vents, des nuages, etc.

Et il y avait aussi (la différence entre prêtres et assistants est difficile à tracer quand les prêtres ne sont que des savants et non des initiés), tous ceux qui

1. *Yi king*, App. III (*Hi ts'eu*), Legge, 365 (*Sacred Books of the East*, XVI).
2. *Tcheou li*, II, 82 (*tchan-mong*); 74 (*che-tsin*). Sseu-ma Ts'ien a conservé un abrégé d'un manuel de *che-tsin*, *Che ki*, III, 385-396.

jouaient un rôle dans l'accomplissement des cérémonies. Il y avait les musiciens aveugles, joueurs de flûte, frappeurs de cloches et de pierres sonores, batteurs de tambours; sous les ordres d'un Directeur de la Musique, *sseu-yo*, lui-même aveugle, ils jouaient les airs qui font descendre les diverses catégories de dieux, airs différents suivant qu'il s'agissait des dieux célestes ou terrestres ou des esprits des morts; et chaque collège de musiciens rendait un culte, en même temps qu'au Premier Musicien, à K'ouei, le monstre à une seule patte qui avait le premier enseigné aux hommes à appeler les dieux et les esprits en frappant sur les pierres sonores, et dont on avait fait, au temps des Tcheou, le Maître de la Musique du mythique empereur Chouen. Il y avait les Maîtres des sacrifices, *sseu-che*, qui s'occupaient de la préparation matérielle des fêtes; les scribes, *che*, qui notaient par écrit les événements de la cour ou simplement de la famille, les enregistraient et les annonçaient aux ancêtres. Et enfin il y avait des serviteurs et des employés de toute sorte, chacun ayant son rôle propre, dépendant de chaque catégorie de prêtres ou d'assistants.

Tout ce monde vivait de choses sacrées, et probablement chacun gardait jalousement sa science, qui se transmettait de père en fils dans les familles de prêtres: ainsi les descendants de Che Kio pour le sacrifice *kiao*, dans la principauté de Lou. C'est que la connaissance des formules et des rites compliqués des grandes fêtes n'était pas facile à acquérir; celle des cérémonies plus simples ne paraît guère avoir été plus répandue, et les nombreux prieurs qui apparaissent dans les rituels aux cérémonies ordinaires du culte familial, même chez les particuliers, sont évidemment des gens de métier. Si la plupart des gens instruits paraissent avoir été capables d'interpréter la divination, c'est que toute la spéculation philosophique qui s'était développée au-

tour de cette science semble l'avoir fait entrer dans le bagages d'études d'un homme de cour; mais c'est là un fait exceptionnel. Il va sans dire que dans les cours, soit des rois soit des princes, les fonctions sacerdotales étaient soigneusement réglées : à celle des Tcheou, les affaires religieuses formaient un ministère important où les prêtres étaient noyés dans la masse des fonctionnaires et serviteurs, tous également sous la direction du Comte des affaires religieuses.

La vie des prêtres n'apparaît nulle part comme ayant été différente de celle des autres patriciens; sauf à l'approche des grandes cérémonies où ils étaient tenus à une purification égale à celle du sacrifiant, il ne semble pas qu'aucun devoir particulier, aucun interdit, aucune abstinence, leur ait été imposé. Peut-être en était-il d'eux comme des sacrifiants, et un défaut corporel était-il un obstacle absolu à l'exercice des fonctions de prêtre[1]; mais on ne voit pas, qu'aucun genre de vie spécial les ait distingués des autres patriciens. En tous cas s'il existait pour eux quelques règles de ce genre, aucune ne les empêcha jamais de remplir les plus hautes charges : Ts'ong de Kouan, un fils de ce K'i de Kouan écartelé pour ses prévarications quand son patron, le prince Tchouei-chou (Tseunan), premier ministre de Tch'ou, avait été disgrâcié et mis à mort (551), qui avait dû aller chercher fortune

1. Inaptitude du sacrifiant : *Tso tchouan*, 619 : au milieu du VII[e] siècle, Meng-tche, fils aîné du prince Siang de Wéi fut écarté du trône en faveur de son frère cadet, parce que, faible des jambes, et marchant difficilement, il était inapte au culte ancestral; vers le même temps, Tch'eng de Ts'ouei (d'une des grandes familles du Ts'i) fut dégradé parce qu'il était infirme, et son frère cadet désigné comme chef de famille (*Ibid.*, 535). Ce n'est pas seulement parce que leur mal les aurait matériellement empêchés ou gênés au cours des cérémonies, puisque l'enfant nouveau-né les accomplissait porté sur le bras de sa nourrice. — Il n'y a pas de texte spécial au sujet des prêtres, mais il est évident qu'ils devaient être frappés d'incapacités analogues; certaines impuretés (mutilation, condamnation) écartaient même d'assister aux cérémonies, *Louen heng*, k. 23, Forke, II, 378-381.

au pays de Ts'ai alors dépendant du Tch'ou, était d'une famille de devins par l'écaille de tortue, et il reprit cette fonction en 529, quand le fils de Tseu-nan, étant monté sur le trône de Tch'ou, lui offrit de choisir lui-même la charge qui lui serait conférée[1]. La seule incompatibilité qui existât à leur égard était une incompatibilité purement religieuse : nul ne pouvait en effet être en même temps prêtre et sacrifiant dans ses propres cérémonies[2], en sorte que, même dans les familles de simples particuliers, la présence des Prieurs était nécessaire aux funérailles et aux cérémonies en l'honneur des ancêtres, à côté du « fils pieux » et du petit-fils chargé de porter en lui l'âme du mort pendant le sacrifice. Cette absence de rites particuliers capables de créer un sentiment de solidarité parmi les diverses classes de prêtres fut cause que, s'il exista dans la Chine antique des familles de prêtres, elle n'eut pas, au moins à l'époque historique, de classe sacerdotale.

L'autre clergé, celui des sorciers, *hi*, et des sorcières, *wou*[3], était bien différent du clergé officiel, aristocratique et administratif[4]. Choisis par leur dieu, ses membres appartenaient à toutes les classes de la population, patriciens et plébéiens. Certains étaient attachés à quelque dieu particulier, comme les collèges de prêtresses du Comte du Fleuve à Ye ou à Lin-tsin; mais la plupart paraissent avoir pu entrer en rapport avec plusieurs dieux ou surtout avec les âmes des morts. Il semble qu'on les distinguait moins par leur divinité

1. *Tso tchouan*, 649.
2. Cette incompatibilité n'est nulle part exprimée, mais elle ressort nettement des rituels où prieurs et sacrifiants apparaissent toujours avec des rôles parfaitements distincts.
3. *Kouo yu*, k. 18, 1 a-b.
4. De Groot, *The Religious System of China*, VI, II, Pt. V, *The Priesthood of Animism*, 1187-1211.

que par leurs facultés : il y avait les simples médiums, *tchou-tseu*[1], les plus communs, les médecins *yi*, les faiseurs de pluie, les exorcistes, *fang-siang*, qui chassaient les influences délétères, etc. Il est probable que les dix sorciers immortels qui cueillaient des simples sur le Mont des Sorciers, Wou-chan, au delà des Quatre-Mers, le sorcier Hien, le sorcier Tsi, le sorcier Fen, le sorcier P'eng, etc., étaient les fondateurs des diverses branches de sorcellerie, et que chaque catégorie rendait un culte à l'un d'eux. Hien passait même pour avoir été le premier de tous les sorciers, P'eng pour l'inventeur de la médecine, Yang était la patronne des sorcières qui communiquaient avec les esprits en songe[2]. Au reste il semble que les esprits familiers des sorciers changaient de noms suivant les pays : au Tsin c'était les Ancêtres des Sorcières, *Wou-tsou-jen*, au Ts'in la Protectrice des Sorcières, *Wou-pao*, au Tch'ou, la Première des Sorcières, *Wou-sien*[3]. Mais ce n'étaient là que des protecteurs ou des protectrices dans leurs dangereuses cérémonies, qui les aidaient

1. *Mo-tseu*, k. 8, Forke, 345.

2. *Chan hai king*, k. 16, 3 a; cf. k. 7, 36, le pays du sorcier Hien où habitent tous les sorciers, et k. 11, 6 a, les six sorciers qui cueillent l'herbe d'immortalité. La légende du sorcier Hien, Wou Hien, s'était mêlée à celle de la dynastie Yin, et il était devenu le sage ministre du roi T'ai-meou (*Chou king*, 478) auquel on offrait des sacrifices. C'est le *Chouo wen* qui lui attribue l'invention de la sorcellerie, et à P'eng celle de la médecine. Sur la sorcière Yang, outre *Chan hai king*, *loc. cit.*, cf. *Tchao houen* (*Tch'ou ts'eu*, k. 9), 1 b. (Erkes, 13, traduit de façon différente), où elle répond au Chang-ti qui lui ordonne de rappeler et réunir les âmes de K'iu Yuan : « Je suis chargée des songes, Seigneur — votre ordre est difficile à exécuter. » Toutefois, l'interprétation classique est qu'elle s'occupe de la divination. — Les sorciers du Fou-kien rendent aujourd'hui un culte particulier à Wou Hien (de Groot, *loc. cit.*, 1205).

3. *Che ki*, k. 28, Chavannes, III, 451. Il s'agit dans ce passage des sacrifices institués en 201 par Kao-tsou des Han pour commémorer le passage de ses ancêtres en diverses principautés; mais, malgré la date assez basse, c'est l'institution officielle seule et la création de collèges qui est particulière aux Han; pour les cultes eux-mêmes, il est peu vraisemblable que Kao-tsou ait rien innové : ces esprits devaient être depuis longtemps ceux auxquels les sorcières locales sacrifiaient.

à aller rechercher et à se mettre en rapport avec les dieux et les esprits.

Sorciers et sorcières entraient en relations avec les esprits par une véritable possession : aussi les appelait-on souvent les Possédés, *ling-pao*[1]; l'esprit descendait en eux, en sorte que « le corps était (celui) de la sorcière, mais le cœur était (celui) du dieu ». C'est lui qui parlait par leur bouche, comme l'annonçait à la fin d'une première apparition l'âme d'un prince mort à son ancien cocher : « Dans sept jours, du côté Ouest de la nouvelle enceinte (de K'iu-wou), il y aura une sorcière et vous aurez une entrevue avec moi »[2]. Parfois l'esprit ne se contentait pas de parler, il agissait par son sorcier, témoin cet esprit affamé, *li*, qui, furieux du peu de soin que le Prieur chargé des offrandes aux âmes sans postérité Kou de Kouan mettait à s'acquitter des devoirs de sa charge, se saisit subitement d'un médium et lui fit assommer le prieur sur l'autel à coups de matraque[3]. Entre les sorcières et les dieux, les rapports semblent s'être compliqués d'un véritable commerce amoureux : c'est la beauté de la sorcière qui attirait le dieu et la lui faisait élire.

L'évocation était une cérémonie assez longue. La sorcière commençait par se purifier en se lavant le visage avec de l'eau où avaient bouilli des orchidées, et le corps avec de l'eau parfumée à l'iris; après quoi elle se revêtait d'habits magnifiques, probablement ceux mêmes de la divinité évoquée[4]. Puis quand les offran-

1. *Kieou ko* (*Tch'ou ts'eu*, k. 2), 16 b; cf. H. Maspero, *Légendes mythologiques dans le Chou king*, 22.
2. *Tso tchouan*, 157.
3. *Mo-tseu*, k. 8, Forke, 346.
4. *Kieou ko* (*Tch'ou ts'eu*, k. 2), 3 b, *Yun-tchong kiun* : bains de purification. — Voir la description des costumes de la sorcière dans les divers poèmes : costume de cour avec le sabre pour le *Tong-houang t'ai-yi* (2 a); robe aux couleurs diaprées pour le seigneur des Nuées, *Yun-tchong kiun* (4 a); pendentifs de jade pour le Grand-Directeur du Destin, *Ta sseu-ming* (13 b), etc.

des étaient prêtes, elle envoyait son âme chercher la divinité et la ramenait avec elle pour assister au sacrifice, mimant ce voyage en une danse accompagnée de musique et de chants. « En ce jour faste, en cette heure bonne, — respectueusement je désire réjouir le Suprême Auguste; — je porte l'épée longue avec une poignée de jade, — mes pendentifs chantent *lin lang* (quand je marche),— de pierres précieuses est la natte, de jade les ornements, — je vais prendre le parfum de *k'iong*, — un ragoût assaisonné d'orchis et présenté sur un paillasson d'orchidées, — j'offre une coupe de vin à la cannelle, du bouillon poivré.— Levez les maillets, battez les tambours; — cessez de frapper en cadence, pour jouer tranquillement un air; — disposez les luths et les flûtes, afin qu'ils chantent grandement. — La sorcière danse en ses beaux atours; — merveilleuse est la salle pleine d'hôtes; — les cinq sons de façon charmante s'harmonisent; — le seigneur est heureux, la musique le réjouit[1] ». Ces cérémonies avaient un caractère déréglé qui déplaisait de plus en plus aux lettrés, séduits par la belle ordonnance du culte officiel : les sorcières avaient besoin d'un vacarme de tambours et de flûtes qui les disposât à entrer en *trance;* les aides frappaient le tambour et jouaient de la flûte de plus en plus vite jusqu'à ce que l'une d'elles, excitée par la musique, se mît à danser, tenant à la main un bouton de fleur, orchidée ou chrysanthème suivant la saison, et lorsque, épuisée, elle retombait à sa place, une autre, que la crise avait saisie, lui succédait, à qui elle passait le bouton de fleur. « Pendant que s'accomplissent les rites, frappez le tambour à coups pressés; — passez-vous le bouton de fleur en vous succédant à la danse, — que les jolies filles chantent en mesure; — au printemps tenant en

1. *Ibid.*, 2 a-3 b (*Tong-houang t'ai-yi*).

main l'orchidée, — en automne le chrysanthème, — toujours et sans interruption depuis l'antiquité (il en fut ainsi)[1] ». Et la danse était rapide et bondissante : « Touchez les luths, battez les tambours, — (faites résonner) les cloches au son de syringe, sur leurs supports ornés de jade, — faites chanter les flûtes, soufflez dans les hautbois. — Cette sorcière est sage et belle, dans son vol tournoyant pareille au marin-pêcheur, elle s'élève, — au rythme des vers s'accorde sa danse, — aux sons répondent ses pas[2] ». L'esprit ainsi évoqué venait, acceptait les offrandes, assistait aux danses, parfois parlait par la bouche de la sorcière, et s'en retournait à la fin de la cérémonie. Alors, le dieu parti, les sorcières épuisées saluaient leurs propres âmes, *li houen*[3], afin de rappeler celles qui avaient « oublié de revenir »[4] et de les faire rentrer en rompant leur extase.

Toute cette excitation, ce bruit, ces danses aux évolutions rapides et laissées à l'inspiration du moment, excitaient une sorte de dédain de la part des patriciens dont les cérémonies bien réglées se déroulaient avec plus de pompe : ils traitaient les sorcières de « femmes stupides[5] », ils déclaraient que leur culte était sans efficacité, qu'il consistait à « danser continuellement dans le palais », mais que bien que « les danseuses voltigent et les flûtes chantent haut et clair, le Seigneur n'est pas favorable..., il fait descendre toutes les calamités »[6]. Aussi leur rôle dans le culte officiel

1. *Ibid.*, 24 a-b (*Li houen*). PFIZMAIER, *Das Li-sao und die neun Gesänge*, 188, inclut par erreur dans cette pièce la dernière strophe de la précédente.
2. *Ibid.*, 17 b (*Tong-kiun*).
3. *Ibid.*, 24 a-b (*Li houen*).
4. *Ibid.*, 19 a (*Ho-po*); c'est l'expression régulière pour désigner l'extase.
5. *Li ki*, I, 262 (*T'an kong*).
6. *T'ang tche kouan hing* (chap. perdu du *Chou king*) ap. *Mo-tseu*, k. 8, 18 b, FORKE, 371, 372 dont j'adopte la leçon.

était-il des plus réduits. On faisait appel à leur pouvoir de voir, de sentir, de connaître les dieux et les esprits : c'est ainsi qu'aux cérémonies adressées aux divinités lointaines, *sseu-wang*, on les chargeait de les appeler par leur nom et de leur faire des signes en agitant des roseaux[1]. Mais ce qu'on demandait surtout à leur pouvoir, c'est de dissiper les influences malignes, personnelles ou impersonnelles. Trois fois par an des exorcistes, *fang-siang*, chassaient les émanations néfastes, dans la campagne ou dans les maisons suivant la saison[2]. C'est surtout aux cérémonies funéraires qu'on les employait; un prince allant rendre visite officiellement au cadavre d'un grand-officier sur son lit de parade se faisait précéder d'un sorcier qui, armé d'une branche de pêcher, et aidé du Prieur Funéraire portant un balai, dissipait les émanations néfastes du mort[3]; un exorciste en armes marchait devant le cercueil, dans les cortèges funèbres et brandissait sa hallebarde aux quatre coins de la fosse avant qu'on l'y descendît[4]. Mais même dans la vie de chaque jour, on devait avoir recours à eux : un prince voyageant en dehors de ses états ne se déplaçait pas sans son sorcier, chargé de veiller à ce que rien de néfaste ne l'approchât[5]. L'adoucissement graduel des mœurs avait fait rejeter du culte officiel une pratique pourtant encore assez fréquente, bien que mal vue, celle de faire danser au soleil ou même brûler vifs

1. *Tcheou li*, II, 103. Cf. ci-dessous, p. 226.
2. *Li ki*, I, 207; II, 234-244.
3. *Ibid.*, II, 236.
4. *Tcheou li*, II, 225.
5. *Tso tchouan*, 547; *Li ki*, I, 235 (*T'an kong*). Le prince Siang de Lou, en visite à la cour de Tch'ou en 544 pour la mort du roi K'ang, ayant été obligé, en signe de dépendance d'aller vêtir le cadavre, se vengea de cette humiliation en se rendant à la cérémonie précédé de son sorcier. L'anecdote montre que les sorciers accompagnaient les princes en voyage.

des sorciers ou des sorcières en cas de sécheresse prolongée[1].

Si le culte officiel, patricien, ne leur donnait qu'une petite place, sorciers et sorcières devaient au contraire en tenir une considérable dans la vie religieuse populaire; pour les plébéiens dépourvus de *sacra*, ils étaient les intermédiaires nécessaires avec le monde des dieux et des esprits. Un sorcier du pays de Tcheng, à ce que raconte Tchouang-tseu, guérissait les maladies, il connaissait ce qui était faste et ce qui était néfaste, savait prédire au jour près la durée de la vie de ceux qui l'interrogeaient; aussi les gens de Tcheng, effrayés de lui, s'enfuyaient-ils de son chemin dès qu'ils l'apercevaient; mais ils allaient le consulter[2]. Il y avait des sorciers et sorcières partout : il y en avait dans les faubourgs des villes, comme celle de K'iu-wou que l'âme d'un prince héritier de Tsin assassiné employa pour communiquer avec un de ses amis[3]; il y en avait dans les campagnes, comme celui qui expliqua le rêve de Yang de Tchao (Kien-tseu), et qui, refusant de dire son nom, se désigna simplement comme « un homme des champs[4] »; le Fleuve Jaune avait un collège de sorcières; le Sorcier Hien était l'objet d'un culte officiel au pays de Ts'in[5]. D'autre part, d'innombrables cultes de sorcellerie, dont le caractère tout personnel compensait un peu la sécheresse du culte officiel, devaient être répandus dans toutes les classes de la population : l'un d'eux, celui de la Sorcière de la Cloche, Tchong-wou, avait pénétré dans une des grandes familles du Tcheng, la famille Yin, à la fin du VIII[e] siècle, et un

1. *Tcheou li*, II, 102; *Tso tchouan*, 180; *Li ki*, I, 261 (*T'an kong*).
2. *Tchouang-tseu*, 95; cf. *Lie-tseu*, 265.
3. *Tso tchouan*, 157.
4. *Che ki*, CHAVANNES, V, 29-31.
5. Voir l'inscription des « Imprécations contre Tch'ou » du roi Houei-wen de Ts'in, non datée, mais vraisemblablement de 313 a. C., CHAVANNES, *Les Mémoires Historiques*, II, (Appendice I), 546.

prince de Lou s'y affilia au temps où, prisonnier dans cette principauté, il résidait dans cette famille : il sacrifiait à Tchong-wou chaque année, au onzième mois, après avoir jeûné[1]. Malheureusement, sur ce point comme en tout ce qui touche à la vie du peuple et aux usages que réprouvait l'orthodoxie de l'école confucéenne à la fin des Tcheou, les textes sont presque muets.

II. — Les lieux de culte.

Prêtres, sorciers, sorcières, tout ce monde, s'il ne constituait pas une caste, formait du moins un personnel considérable de gens occupés des choses religieuses. Mais le manque de formation commune et d'initiation, qui, les laissant sans cohésion, les empêcha toujours de jouer un rôle politique autrement qu'à titre individuel, ne leur permit pas davantage d'avoir une influence profonde en d'autres domaines, même celui de l'art religieux. Aussi les Chinois anciens, si dieux et prêtres étaient chez eux aussi nombreux que chez aucun autre peuple de l'antiquité, n'ont-ils pas laissé de temples comparables à ceux du monde méditerranéen. Ils construisaient en bois et en pisé, qui ne durent guère, et les demeures divines n'étaient pas plus solidement bâties que les humaines. D'ailleurs ces dieux n'aimaient pas à être servis dans des maisons fermées : il fallait le plein air pour qu'ils condescendissent à venir prendre les offrandes qui leur étaient faites; ce n'est qu'aux âmes des morts, qui voulaient être traitées comme de leur vivant, qu'on construisait des palais pareils à ceux des hommes, les temples funéraires, ou que, à défaut de ceux-ci, on

1. *Tso tchouan*, 34. Le nom de Tchong-wou signifie littéralement le sorcier (ou la sorcière) de la cloche, mais il n'est pas sûr qu'il doive être traduit.

rendait un culte dans une salle de la maison d'habitation, et c'est parce qu'il était un dieu mort, que le Dieu du Sol de la dynastie déchue, le Dieu du Sol avertisseur, qu'on appelait à Tcheou le Dieu du Sol de Pouo, avait un temple funéraire élevé au-dessus de son tertre dont l'arbre avait été abattu, où on lui rendait un culte avec les cérémonies propres au culte des défunts. Si le sacrifice d'automne au Seigneur d'En-haut devait avoir lieu dans une salle du Palais-Sacré, encore cette salle semble-t-elle avoir été sans murs et ouverte à tous les vents.

Hors ce cas, le culte des dieux se rendait toujours en plein air. Chaque dieu d'ailleurs, avait ses préférences, ou plutôt chaque catégorie de dieux avait à se soumettre à des lois immuables pour l'orientation, la forme, la disposition de ses lieux de culte : aux divinités célestes des autels ronds, aux divinités terrestres des autels carrés rappelant la forme du ciel et de la terre; aux premiers des bûchers pour brûler les victimes, aux seconds des fosses pour les enterrer. Du reste, il y avait peu de dieux qui eussent un lieu de culte permanent : le dieu du Sol avait son tertre dans l'enceinte du palais en face du temple ancestral, le Seigneur d'En-haut sa butte circulaire dans la banlieue Sud de la capitale, le Premier Laboureur son autel dans le champ du labourage royal, le soleil un tertre au lieu appelé le Palais-royal, Wang-kong, dans la banlieue Est, et, symétriquement, la lune une fosse au lieu nommé la Clarté-Nocturne, Ye-ming, dans la banlieue Ouest[1]. Mais les cinq Seigneurs des cinq régions célestes n'avaient que des tertres ronds temporaires qu'on leur élevait pour leurs cérémonies, chacun dans la banlieue répondant à son point cardinal : de même les dieux des montagnes et des forêts,

1. *Li ki*, II, 259 (*Tsi fa*).

ceux des rivières et des lacs n'avaient respectivement que des tertres carrés et des fosses rondes temporaires qu'on préparait avant chaque sacrifice[1]. Quelques divinités n'avaient pas même de lieu déterminé du tout : le dieu des chemins, à qui on offrait un chien lorsque le roi sortait du palais, était invoqué sur la route même à saisir la victime qu'on faisait écraser sous les roues du char royal.

Les plus importants des lieux de culte permanents étaient ceux du Seigneur d'En-haut, et du Dieu du Sol. Le premier était une butte artificielle circulaire à trois étages qui s'élevait dans la banlieue méridionale de la capitale; le cercle rappelait la forme du ciel et quant aux trois étages, on les expliquait à la fin des Tcheou par le fait que trois est le nombre *yang* par excellence et que le ciel est *yang*. Il n'y avait pas de tablette : le Seigneur d'En-haut était la seule divinité qui n'était représentée par rien; aussi dans les rituels, systématiques et tardifs, déclarait-on, pour expliquer cette exception, que dans le sacrifice au Ciel dans la banlieue du Sud, « on considère le soleil comme tablette ». Le roi seul, en principe, avait un autel au Seigneur d'En-haut dans la banlieue méridionale, parce qu'il était l'unique souverain sur terre, comme le Seigneur était l'unique souverain dans le ciel; mais, en fait, les princes de Lou en avaient un, ainsi que les ducs de Song, et peut-être encore d'autres princes : on expliquait ces dérogations aux rites, au Lou par une faveur spéciale accordée au duc de Tcheou, l'ancêtre des princes; au Song par la conservation traditionnelle des rites royaux des ancêtres des ducs, les rois de la dynastie des Yin.

Le tertre du Dieu du Sol était carré, parce que la terre est carrée. Chaque prince, chaque détenteur de

1. *Tcheou li*, I, 441.

fief, chaque circonscription en avait un, dont la grandeur décroissait avec l'importance du dieu. Celui du roi qui surveillait l'empire entier avait chacun de ses côtés d'une couleur différente, celle qui dans les théories chinoises correspondait à chaque point cardinal, verte à l'Est, rouge au Sud, blanche à l'Ouest, noire au Nord, jaune sur le dessus (milieu); ceux des princes étaient entièrement d'une seule couleur, celle de la région où, par rapport à la capitale royale, se trouvait leur fief. Sur le tertre s'élevait le grand arbre qui à l'origine était le dieu du sol même; en avant de l'arbre, du côté Nord, le dieu était représenté par une tablette en pierre carrée sans aucune inscription, plantée en terre: c'est cette tablette qu'on barbouillait de sang lors des sacrifices. A proximité du tertre, était creusée une fosse carrée où on enterrait les victimes, car les victimes offertes à la terre devaient être enterrées.

C'est sur le modèle de ces lieux de culte qu'on faisait les autels des autres divinités, autels ronds des Cinq Seigneurs, qui sont des dieux célestes, autels carrés avec fosses pour les divinités des montagnes et des forêts, etc., qui sont des divinités terrestres. On les construisait suivant des règles précises avant chaque cérémonie, puis, celle-ci achevée, on les laissait à l'abandon, et ils ne tardaient pas à disparaître, simples amas de terre que la pluie nivelait.

Au contraire de cette diversité en ce qui concerne les dieux, pour les âmes des morts, l'uniformité était presque complète, en sorte que, d'un pays à l'autre, il ne devait guère y avoir que des différences de détail. Partout, le temple ancestral s'élevait à l'intérieur de l'habitation, du côté Est de la cour, de façon que le maître de la maison siégeant face au Sud l'eût à sa gauche. C'était une grande enceinte entourée d'un

mur dont la grande porte était du côté Sud; une large cour s'ouvrait juste derrière la porte, ayant, dressée en son milieu, la stèle, *peï*, sorte de colonne en pierre à laquelle on attachait la victime principale au moment de l'immoler. A droite et à gauche, deux bâtiments latéraux servant probablement de communs : c'est par exemple dans l'un d'eux que les représentants des morts s'habillaient pour les cérémonies. Au fond, faisant face au Sud, le Grand-Temple lui-même, *t'ai-miao*, sur une plate-forme élevée, *t'ang*, à laquelle on accédait par deux escaliers en avant de la façade, l'un à l'Est pour le maître de la maison, l'autre à l'Ouest pour les hôtes. C'était un grand hall à colonnes avec des murs légers, en brique ou peut-être en pisé, dont la construction et l'ornementation étaient soumises à des règles fixes suivant le rang : pour le Fils du Ciel, les colonnes étaient équarries, puis polies et enfin poncées, pour un prince elles ne recevaient pas le ponçage final, enfin chez un grand-officier, elles devaient être simplement équarries sans être polies; d'autre part les colonnes et les poutres supportant le toit ne devaient être ni sculptées ni peintes[1].

Ce hall était divisé à l'intérieur en petites chapelles séparées : autant qu'il y avait d'ancêtres à qui le culte était dû; et une vieille tradition fixait le nombre auquel chaque patricien avait droit suivant son rang hiérarchique, sept pour le roi, cinq pour les princes, trois pour les grands-officiers, *tai-fou*, une seule pour les simples particuliers. Elles se répartissaient symétriquement, une au milieu, les autres à droite et à gauche; cette division du temple ancestral avait amené un classement spécial des ancêtres pour le culte : ceux de rang

1. *Tso tchouan*, 106, 107; *Kong-yang tchouan*, k. 6, 10 b-11 a, et le commentaire à k. 3, 17 b.

impair à partir du Premier Ancêtre, toujours placés du côté gauche du temple, étaient appelés *tchao*; et ceux de rang pair, qui occupaient toujours des chapelles du côté droit, étaient appelés *mou*[1], expressions dont le sens s'était perdu[2]. La chapelle du milieu était toujours réservée au plus ancien des ancêtres auxquels on sacrifiait; mais, pour le reste, le détail de la disposition du temple ancestral changeait un peu suivant le rang de la famille et le nombre des chapelles, suivant aussi la région : en cela comme en bien d'autres choses, les rites du Song, par exemple, différaient de ceux de Tcheou.

Dans le temple ancestral royal de Tcheou, la chapelle centrale était consacrée au premier ancêtre du clan, Heou-tsi; de chaque côté, il y avait les chapelles des trois *tchao* et des trois *mou* : quatre, deux à droite et deux à gauche, étaient appelées *miao* et appartenaient aux ancêtres proches qui avaient droit aux sacrifices mensuels, père, aïeul, bisaïeul, trisaïeul (chacun avec sa femme légitime); les deux autres, les plus rapprochées de celle de Heou-tsi étaient appelées *t'iao*[3], et étaient réservées aux deux ancêtres plus éloignés qui n'avaient plus droit aux sacrifices mensuels, mais seulement aux sacrifices saisonniers : c'étaient proba-

1. Par exemple chez les Tcheou, les rois Wen, Tch'eng, Tchao, Kong, Hiao, Li, Yeou, etc., étaient *tchao;* les rois Wou, K'ang, Mou, Yi, Yi, Siuan, etc., étaient *mou*. — Le rangement du temple ancestral avait servi de modèle à la conception qu'on se faisait du classement des ancêtres dans l'autre monde : ils sont dits « à la droite et à la gauche du Seigneur d'En-haut » dans le ciel, comme les *tchao* et les *mou* sont à droite et à gauche du Premier Ancêtre dans le temple ancestral.

2. Granet, *Polygynie*, 61, voit dans cette division des ancêtres morts en *tchao* et en *mou*, un dernier vestige d'une antique division sociale des vivants en classes alternées.

3. Le mot *t'iao* désigne proprement les tablettes qui ont été déplacées, et enlevées de la chapelle qu'elles occupaient, les ancêtres qu'elles représentaient ayant cessé d'avoir droit à un culte régulier; et aussi par extension le lieu où ces anciennes tablettes étaient conservées.

blement les « demeures perpétuelles », *che-che*, des rois Wen et Wou, les fondateurs de la dynastie; enfin, il y avait un autel, *t'an*, et une aire, *chan*, sans chapelle, sortes de lieux de culte intermédiaires destinés aux deux ancêtres à la cinquième et à la sixième génération avant qu'ils fussent remisés définitivement dans les *t'iao* avec leurs prédécesseurs[1]. Les temples ancestraux des princes, au moins de ceux qui se rattachaient à la famille royale, étaient disposés de même, mais n'avaient que cinq chapelles, deux pour les ancêtres proches, *miao*, deux pour les ancêtres éloignés, *t'iao*, une pour le premier ancêtre, *t'ai-miao* : au Wéi, la chapelle centrale était dédiée à Heou-tsi, les deux voisines, respectivement au roi Wen, le père du premier prince de Wéi, et à K'ang-chou, son fils, le premier prince de Wéi; le père et le grand-père du prince régnant avaient les deux dernières[2]. Au Lou, on ne remontait pas jusqu'à Heou-tsi : la chapelle centrale était dédiée au duc de Tcheou, le père du fondateur de la principauté; la chapelle de gauche à son fils Po-li, le premier prince de Lou, et celle de droite au prince Wou (825-815) sans qu'on sache pour quelle raison celui-ci avait été choisi; et les deux dernières au père et au grand-père du prince régnant[3].

A chaque génération, une série de tablettes était

---

1. *Li ki*, II, 262 (*Tsi fa*); cf. I, 287 (*Wang tche*). La disposition du Temple Ancestral des rois de Tcheou a été l'objet de discussions nombreuses de la part des érudits chinois; la théorie que j'adopte se rapproche de celle de Tcheng Hiuan et des commentateurs de l'époque des Han.

2. *Kouo yu*, k. 15, 6 b. Le prince Tchouang de Wéi, en 492, faisant une prière invoque « son Auguste aïeul le roi Wen, son Illustre aïeul K'ang-chou, son Accompli aïeul le duc Siang, son père le duc Ling ». Les deux derniers sont son père et son grand-père. Il est clair qu'il invoque là toute la lignée de son temple ancestral, sauf le Premier Ancêtre, *Che-tsou*, car autrement le choix de ces ancêtres ne serait pas compréhensible.

3. *Li ki*, I, 737 (*Ming-t'ang wei*).

déplacée d'un rang pour permettre d'installer la tablette nouvelle du nouveau défunt : la série des *mou* si le nouveau venu devait être classé parmi les *mou*, celle des *tchao* s'il devait être classé parmi les *tchao;* l'autre série restait sans changement, car jamais un *mou* ne devenait un *tchao*, ni réciproquement un *tchao* ne devenait un *mou*. Après avoir traversé, à mesure que les générations nouvelles la repoussaient, les deux chapelles de son côté, et y avoir reçu un culte mensuel, la tablette était portée, bien enfermée dans sa boîte, à la chapelle du Premier Ancêtre, le *t'ai-miao*, où on la rangeait avec celles des prédécesseurs, le long du mur septentrional; on l'en tirait encore lors de certains sacrifices pour la porter d'abord sur l'autel, puis une génération plus tard sur l'aire (on ne tenait pas compte alors si elle appartenait à un *tchao* ou à un *mou*, et toutes les tablettes, de quelque série qu'elles provinssent, passaient successivement sur l'autel et sur l'aire) recevoir des offrandes; enfin, quand six générations s'étaient écoulées, elle regagnait définitivement sa place, dans la chapelle du Premier Ancêtre, et n'en sortait plus que pour prendre part, perdue au milieu de toutes les autres, aux sacrifices collectifs.

A l'intérieur, chaque chapelle était disposée de même, et contenait, enfermée dans un coffret de pierre, la tablette en bois, *tchou*, servant de demeure à l'esprit; on ne l'en retirait qu'au moment des cérémonies. Généralement il y avait pour chaque ancêtre deux tablettes, dont l'une restait à demeure dans le temple, tandis que l'autre était emportée en campagne à la suite de l'armée; mais les ritualistes de la fin des Tcheou déclaraient qu'une seule tablette était vraie, car de même qu' « au ciel il n'y a pas deux soleils, et sur la terre il n'y a pas deux rois », dans les sacrifices il ne peut y avoir deux tablettes, et ils attri-

buaient l'origine de cette innovation au prince Houan de Ts'i, au VIIe siècle[1]; quoi qu'il en soit de cette origine, la coutume était courante à la fin des Tcheou. On gardait aussi dans la chapelle la collection des vêtements du défunt qu'on avait exposés lors des funérailles; au moment du sacrifice on prenait là le vêtement d'apparat dont se vêtait le représentant du mort. Enfin il y avait l'écaille de la tortue divinatoire consacrée à chaque ancêtre particulier; il y avait tout le mobilier sacrificiel, vases, instruments, etc.[2].

Les temples des patriciens étaient, dans leurs grandes lignes, assez semblables au temple royal, qui en différait surtout par la richesse, l'étendue, l'importance. Les grands-officiers n'avaient que trois chapelles, une pour le père, une pour l'aïeul, et la troisième pour le bisaïeul; pour le trisaïeul et l'ancêtre qui le premier avait obtenu le rang de *tai-fou*, ils élevaient, à chaque cérémonie occasionnelle où ils leur faisaient des offrandes, des autels temporaires. Les petits officiers n'avaient que deux chapelles, ou même une seule chapelle, suivant leur rang; quant aux simples particuliers, ils se contentaient d'un autel temporairement élevé dans une salle de leurs appartements privés, et n'avaient pas de temple ni de chapelle spécialement consacrée aux ancêtres[3].

Enfin l'antique Palais-Sacré, *ming-t'ang*, où les rois avaient primitivement été relégués en dehors de l'enceinte de leur capitale, était devenu un lieu de culte depuis la rupture définitive, dès avant les temps historiques, des vieux *tabous* royaux; mais par son origine même, ce n'était pas un lieu de culte réservé à certains dieux particuliers, c'était le lieu où le roi

1. *Li ki*, I, 431 (*Tseng-tseu wen*).
2. *Tcheou li*, II, 14.
3. *Li ki*, II, 263-265 (*Tsi fa*).

continuait d'exercer son activité religieuse générale. L'ancienne disposition des quatre bâtiments symétriquement disposés aux quatre orients autour d'un bâtiment central avait subsisté, car c'est dans chacun d'eux que, chaque mois, le roi devait faire la cérémonie de se vêtir des habits de la couleur propre à la saison, de manger les mets de la saison, et de coucher dans la salle du mois. Le temple central, *Ts'ing-miao*, le seul où le roi ne couchait jamais, était consacré à l'ancêtre dynastique, le roi Wen; la tradition lui imposait une simplicité antique : il paraît avoir eu de tout temps deux étages[1], ou tout au moins deux toits superposés, mais ces toits étaient de chaume[2], et les ornements, peu nombreux, étaient rigoureusement fixés. Le *t'aï-miao* de Lou, qui avait été construit sur le modèle du *ming-t'ang* royal, est décrit ainsi : « des chapiteaux ornés d'algues, un second étage avec un second toit, des colonnes polies, les fenêtres bien en face les unes des autres, une cloison ajourée (devant la porte d'entrée)[3] ». C'était le lieu des grands sacrifices que le roi devait faire dans son habitation, le sacrifice au roi Wen au sixième mois du calendrier royal (vers le mois de mai, en principe), et le sacrifice au Seigneur d'En-haut, à l'intérieur de la maison pour ouvrir la saison d'hivernage, au neuvième mois, sacrifice auquel le roi Wen était associé; c'était aussi, au moins à la fin de la dynastie, le lieu du culte d'hiver du Seigneur Jaune, Houang-ti, celui des Cinq-Seigneurs qui présidait la région centrale du ciel. Les quatre autres bâtiments du Palais-Sacré

1. Les rois de Yin, avant les Tcheou, avaient eu deux étages au bâtiment central de leur Palais-Sacré, si on en croit la tradition de leurs descendants les ducs de Song, chez qui ce double étage était un élément si caractéristique qu'il donnait son nom au palais entier, la Maison à deux étages, *tch'ong-wou*.

2. *Tso tchouan*, 40.

3. *Li ki*, I, 734 (*Ming t'ang wei*).

servaient d'ailleurs, à la même époque, au culte des quatre autres des Cinq-Seigneurs: le bâtiment de l'Est, Ts'ing-yang, était consacré au Seigneur Vert, qui préside au ciel oriental, le bâtiment de l'Ouest, Ts'ong-tchang, au Seigneur Blanc, le bâtiment du Nord, Hiuan-t'ang, au Seigneur Sombre, le bâtiment du Midi, Ming-t'ang, au Seigneur Rouge; et c'est là que le roi faisait pour chacun d'eux les cérémonies propres[1].

D'ailleurs tout lieu où s'exerçait une activité régulière était en même temps un lieu de culte : par exemple toute maison d'habitation, pour les dieux de la maison. Les plus importants de ces lieux de culte étaient les écoles; on y rendait un culte aux anciens Maîtres d'école, *sien-che*, à qui on sacrifiait au printemps et en automne avant de commencer les cours de chaque semestre. L'école de la capitale, que les rois appelaient Pi-yong, et les princes Pan-kong, était de plus consacrée à l'ancêtre de la famille régnante, Sie dans le Song, le Souverain Millet Heou-tsi à Tcheou et dans les principautés du clan Ki, comme le Lou, le Tcheng, le Tsin, le Wéi; on y allait lui faire des offrandes la veille du sacrifice *kiao*, afin de le prévenir de l'approche de la cérémonie; on y allait aussi pour lui offrir la tête d'un prisonnier sacrifié au retour d'une expédition victorieuse; c'est là que s'accomplissait le grand tir à l'arc; c'est là que le roi « nourrissait les vieillards » en leur offrant un banquet, etc.

Les autels et les temples ne devenaient véritablement lieux de culte qu'après une cérémonie de consécration par le sang d'une victime, *hin*. Le détail n'en

---

1. La disposition du Ming-t'ang a donné lieu à des discussions très confuses chez les érudits chinois. Une description très succincte m'en paraît seule possible, en l'absence de documents archéologiques. Voir H. Maspero, *Le mot ming*.

est connu que pour les temples ancestraux[1]. Le descendant, fondateur du temple, en personne (les princes seuls avaient le droit de se faire représenter), accompagné de son Prieur et de son Boucher, tous trois en costume de cérémonie noir, avec le bonnet de peau, couleur de tête de moineau, se rendait au bâtiment nouvellement achevé; il se plaçait dans la cour, le visage tourné vers le Nord, au Sud de la pierre dressée à laquelle on attachait les victimes; le Boucher, après avoir lavé le mouton destiné au sacrifice. l'amenait dans la cour et l'attachait au poteau; le Prieur récitait sur lui une prière. Après quoi, le Boucher montait à l'intérieur du temple par l'escalier du milieu, et se tournant face au Sud, égorgeait là le mouton de façon que le sang, en coulant par terre consacrât le temple même; puis il redescendait et allait consacrer successivement la grande porte à l'entrée de la cour et les bâtiments latéraux en égorgeant un poulet au milieu de chacun; pendant ce temps, le sacrifiant et son Prieur restaient debout à leur place près du poteau des victimes, se contentant de se tourner successivement face à la porte et à chacun des bâtiments. Quand du sang avait été ainsi répandu dans chacune des quatre directions, le Prieur annonçait au sacrifiant : « La consécration par le sang du temple tel et tel, est achevée ». Après les bâtiments mêmes, les divers objets de culte, vases, etc., devaient être consacrés : on les oignait du sang d'un petit porc[2]; les écailles de tortue pour la divination, réservées à chaque ancêtre, étaient également ointes de sang, mais pour elles la cérémonie devait être renouvelée chaque année au premier mois d'hiver, de même que pour les baguettes d'achillée divinatoires[3].

1. *Li ki*, II, 195 (*Tsa ki*).
2. *Li ki*, 197 (*Tsa ki*).
3. *Li ki*, I, 393 (*Yue ling*).

III. — Le Culte.

C'est dans ces lieux divers que se faisaient les cérémonies du culte, dont le schéma d'ensemble, en dépit des variations extérieures, restait toujours à peu près le même : en général elles se composaient d'offrandes, de prières et de danses, le tout accompagné de musique; mais parfois certains de ces éléments faisaient défaut.

Les offrandes différaient suivant les dieux et les occasions : pour le Seigneur d'En-haut, le Grand Dieu du Sol Souverain Terre, les Ancêtres royaux, c'étaient les Grandes Offrandes, *t'ai-lao*, c'est-à-dire trois victimes, taureau, bélier et porc (le *suovetaurile* romain), avec cette différence que pour le premier le taureau était roux, pour le second noir, pour les troisièmes blanc; aux dieux des monts et des fleuves on offrait un poulain; au dieu des chemins, quand le roi sortait du palais, un chien qu'on faisait écraser sous les roues du char; les simples patriciens n'offraient à leurs ancêtres qu'une seule victime, un bélier; les jades présentés au Seigneur d'En-haut étaient ronds et bleus comme le ciel; ceux du Souverain Terre étaient carrés et jaunes. Le Seigneur d'En-haut ne buvait que de l'eau, tandis que les diverses sortes de vin, vin doux non fermenté, vin rouge non décanté, vin clarifié blanc-verdâtre, etc., étaient toutes offertes aux Ancêtres. Les victimes humaines étaient fréquentes, mais liées à certains rites spéciaux : au comte du Fleuve, dans le Ts'in et le Wéi, on donnait une fois l'an une jeune fille en mariage; les habitants du pays de Chou en faisaient autant pour le dieu du Kiang; en campagne on égorgeait un prisonnier et on oignait de son sang les tambours de guerre; au retour des expéditions guerrières, on immolait des prisonniers aux Ancêtres ou au dieu du Sol, et on enterrait leurs têtes ou leurs

oreilles devant l'entrée du temple ancestral, avec celles des ennemis tués[1]; on torturait à mort au soleil des sorciers ou des estropiés afin d'obtenir la pluie en été; on faisait suivre le défunt de plusieurs de ses femmes et de ses serviteurs qu'on enterrait avec lui.

Les modes d'offrande ne différaient pas moins que les offrandes elles-mêmes; pour le Seigneur d'En-haut, on brûlait victimes, étoffes, jades sur un bûcher en plein air de façon que la fumée montât vers le ciel sa demeure; pour les dieux du sol, on enterrait les offrandes pour les faire pénétrer dans la terre leur domaine; pour les dieux des fleuves, on les immergeait; aux ancêtres on offrait un banquet complet. Quelles qu'elles fussent et de quelque façon qu'on les présentât, elles devaient répondre à certaines conditions de pureté rituelle. « Parmi les bœufs ceux qui ont le front blanc, parmi les porcs ceux qui ont le groin retroussé, parmi les hommes ceux qui ont des hémorroïdes, ne peuvent convenir au Fleuve; les sorcières et les prieurs qui ont reconnu ces défauts considèrent ces êtres comme néfastes...[2] » Le taureau (c'était la principale victime du *t'ai-lao*), offert au Seigneur d'En-haut dans la banlieue Sud, ou aux Ancêtres aux grands sacrifices trimestriels, après avoir été choisi soigneusement, était séparé du troupeau et enfermé trois mois à l'étable. Le millet offert, comme celui qui servait à fabriquer les diverses sortes de vin, devait venir du Champ Sacré où le roi lui-même avait labouré; la soie devait être celle des vers à soie de la reine; l'eau était « l'eau pure », rosée recueillie au lever du soleil dans une coupe; le feu était le « feu

1. Ou encore devant la porte de la capitale, comme firent les princes Wen de Lou, en 616, et Houei de Ts'i, en 607, de chefs, faits prisonniers (*Tso tchouan*, 258; *Che ki*, Chavannes, IV, 63, 115, 116). Un prince feudataire qui avait fait une expédition contre des rebelles ou des barbares envoyait des prisonniers au roi pour qu'il les présentât au Temple Ancestral (*Tso tchouan*, 118-119).

2. *Tchouang-tseu*, k. 4, 241.

pur » obtenu directement du soleil à l'aide d'un miroir parabolique, *souei*, ou obtenu à l'aide d'un foret, *tsan*. Il n'est pas jusqu'aux termes servant à désigner les objets vulgaires qui étaient remplacés par des expressions rituelles quand ils devenaient offrandes : le bœuf, était le « larges-pieds », le porc, le « soies raides », le mouton, le « poil-moelleux »; l'eau était la liqueur divine, et le vin la boisson pure[1].

Les prières, *tcheou*, semblent bien avoir été souvent des incantations possédant leur vertu, leur puissance, *ling*, en elles-mêmes, indépendamment de toute action divine extérieure : ainsi les formules pour « aller au-devant du soleil » aux solstices et aux équinoxes, celles de l'Etablissement des saisons, celle aussi de la grande fête de la moisson. L'énoncé de la formule au temps voulu avec les cérémonies propres suffisait à produire l'effet cherché, sans qu'aucune divinité intervînt, ni pour être priée, ni pour accorder la prière; leur énoncé avec les cérémonies hors de saisons aurait produit des cataclysmes tout naturellement. Mais, à côté de ces incantations d'un type archaïque, s'était développé un autre genre de prières : quand on s'adressait au Seigneur d'En-haut, aux dieux du Sol, aux Ancêtres, c'était par des supplications, demandes de bonheur et de protection, qu'ils étaient libres d'agréer ou de repousser.

Les grandes pantomimes dansées qui terminaient presque toutes les grandes cérémonies religieuses étaient des sortes de représentations symboliques des faits qu'on désirait voir se reproduire ou se continuer, et en assuraient l'accomplissement par leur vertu propre. Aux sacrifices trimestriels aux Ancêtres de la dynastie Tcheou, on représentait la victoire du roi Wou sur Cheou des Chang, et, en figurant ainsi chaque année la victoire de l'Ancêtre, les successeurs obte-

1. Cf. Granet, *La Religion des Chinois*, 82.

naient directement la Vertu de celui-ci, et se reconfirmaient à eux-mêmes le mandat céleste; de même les ducs de Song, en exécutant la danse de Sang-lin, acquiéraient pour eux-mêmes la Vertu de leur ancêtre T'ang le Victorieux, le fondateur de la dynastie Yin, se dévouant pour faire cesser une sécheresse. Quand, au solstice d'été, on dansait le ballet de l'étang Hien, en l'accompagnant des luths de *k'ong-sang*, cette représentation symbolique de la course du soleil en assurait la continuation régulière.

Quant à la musique, son rôle était avant tout de faire venir les dieux et les esprits. Tous les actes de chaque cérémonie étaient accompagnés d'airs de musique instrumentale et de chants, et des règles précises fixaient les morceaux joués dans chaque cas : les entrées et les sorties du roi, des hôtes divins ou humains, des victimes, se faisaient chacune au son d'une marche spéciale frappée sur les gongs et les pierres sonores, les marches *wang-hia*, *sseu-hia* et *tchao-hia* respectivement[1]; puis, quand chacun avait pris place, commençait un chœur qui chantait une ode différente suivant la cérémonie, soutenu par les instruments à cordes, luths, violons, et par les flûtes, chaque phrase ponctuée d'un coup de tambour; puis les orgues à bouche et les flûtes jouaient la musique accompagnant une petite danse, *siang*, ou bien l'orchestre tout entier jouait les airs des grands ballets *ta-wou*, *ta-hia*, etc., des sacrifices, ou encore, si la cérémonie était simplement un banquet suivi de tir à l'arc, la danse de l'arc et des flèches[2].

Toutes les grandes cérémonies exigeaient un certain degré de pureté rituelle, non seulement de la victime,

1. *Tcheou li*, II, 36-37.
2. Une excellente interprétation des textes anciens sur la musique a été donnée par M. Wang Kouo-wei, *Yo che k'ao hio*, ap. *Kouang ts'ang hio ts'ong chou*, Série I, n° 1 (année 1916).

mais de tous ceux qui y prenaient part, sacrifiant, prieurs, assistants, représentants des défunts, sorciers. Tous devaient s'y préparer à l'avance par une période d'abstinence plus ou moins longue et plus ou moins sévère suivant l'importance de la cérémonie et leur propre rang. Avant le sacrifice de la Banlieue, comme avant les sacrifices trimestriels aux Ancêtres, le roi devait se purifier pendant dix jours, avec des observances réduites les sept premiers, mais très strictes les trois derniers : il devait quitter ses appartements et aller habiter la grande salle de réception près de la Porte du char Lou; il lui fallait garder de nombreux interdits, tout rapport avec ses femmes devait être évité, certains aliments étaient prohibés. Les princes faisaient de même, les grands-officiers et tous les patriciens avaient, chacun pour leurs propres sacrifices, des observances moins longues, mais aussi strictes. Les Prieurs avaient à accomplir et à éviter les mêmes observances que leurs patrons. Ce n'est pas tout, les simples assistants étaient choisis parmi les courtisans, quelques jours avant, dans un tir à l'arc solennel au palais Pi-yong, c'est-à-dire au collège royal, sous la présidence du roi, et ils devaient eux aussi se purifier. Puis, la veille, les autels et les temples étaient balayés, nettoyés, au besoin restaurés et réparés, de façon à être eux aussi purs de toute souillure.

Bien que les éléments constitutifs des cérémonies restassent en général à peu près toujours les mêmes, les fêtes ne prenaient pas pour cela un caractère trop monotone; elles étaient, au contraire, très variées et d'aspect très divers. En particulier, la différence entre le culte des Ancêtres et celui des Dieux était très nette.

Quand on offrait un sacrifice aux ancêtres, ceux-ci descendaient pour le temps de la cérémonie chacun

en une personne vivante choisie d'avance, exactement comme dans les pratiques de sorcellerie. Ce n'était pas un simple représentant de l'ancêtre, chargé de tenir sa place comme un figurant de théâtre : c'était le porteur de l'âme de l'ancêtre qui le possédait réellement pendant quelques instants, et c'est pourquoi on l'appelait le Possédé de l'âme, *chen-pao* (comme les sorcières étaient appelées les Possédées de l'Esprit, *ling-pao*), ou encore, on le désignait d'un mot dont le sens propre est « cadavre », *che*[1]. Ce « Cadavre » n'était pas possédé continuellement : l'âme se tenait dans la tablette lorsqu'elle n'avait rien à faire, et alors le Cadavre se tenait debout immobile; mais dès qu'elle devait manger ou boire, il l'invitait par une offrande ou une libation, et, comme elle descendait en lui, il s'asseyait[2]; quand elle avait à parler, vers la fin de la cérémonie, pour remercier le sacrifiant et lui promettre le bonheur, elle se servait de même de la bouche du Cadavre. Naturellement, l'âme ne pouvait se servir que du corps d'un de ses descendants, mais celui-ci ne pouvait jamais être un de ses fils, il devait être un de ses petits-fils, ou, à défaut, un neveu; et on s'assurait par la divination de l'agrément de l'ancêtre[3]. C'est cette nécessité de choisir un descendant qui força le prince P'ing de Tsin à demander au comte de Tong d'être Cadavre, lorsqu'en 535 il fit un sacrifice à Kouen, le père de Yu le Grand, ancêtre lointain du clan Sseu auquel appartenait le comte de Tong[4]. L'emploi d'un *che* était absolument particulier au

---

1. Chen-pao : *Che king*, 370-372; che : *Che king*, 372, 375, 477, etc.; *Li ki*, I, 13,, 47, 455, 462, etc. Le sens de l'expression *chen-pao* a été établi par Tchou Hi, qui l'a rapprochée de *ling-pao*, et c'est à tort que Legge, *loc. cit.*, a adopté une interprétation qui, pour être plus couramment admise, n'en est pas moins certainement inexacte.
2. *Li ki*, I, 557, 618.
3. *Li ki*, II, 335 (*Tsi t'ong*); *Yi li*, 543, 584.
4. *Kouo yu*, k. 14, 15 a.

culte des morts : jamais un dieu ne se faisait ainsi représenter par un vivant. Il y avait une seule exception : dans les sacrifices au « dieu du sol avertisseur », il y avait un Cadavre. C'est que le dieu du sol, dieu de la dynastie déchue, était un dieu mort à qui on faisait présenter les offrandes par le Prieur-Funéraire, avec les rites propres aux morts; et, pour lui, le Cadavre n'était pas un descendant, mais l'exécuteur des hautes-œuvres, *che-che*, car il n'était pas seulement un dieu mort, mais un dieu exécuté[1].

De son côté, le culte des dieux était singulièrement compliqué par le fait que nul ne s'adressait directement qu'aux esprits avec lesquels il avait un lien direct, soit personnellement (les ancêtres), soit par sa charge (les dieux locaux du fief). Quand on devait s'adresser à des divinités trop élevées, le Seigneur d'en-haut par exemple pour le Fils du Ciel, ou le Comte du Fleuve pour les princes riverains, ou le dieu du Pic de l'Est pour les princes de sa région, un intermédiaire était nécessaire, et celui-ci devait être un esprit avec qui le sacrifiant fût en rapports personnels, c'est-à-dire un ancêtre ou un dieu local : ainsi pour le sacrifice au Seigneur d'En-haut dans la banlieue méridionale (Nan-kiao), les rois de Tcheou prenaient pour intermédiaire leur premier ancêtre Heou-tsi, et les ducs de Song, le leur, Sie.

1. *Tcheou li*, II, 332.

CHAPITRE IV

Le cycle annuel des fêtes religieuses

Toute la vie religieuse de la Chine antique dépendait de la vie agricole; aussi pour l'une et pour l'autre, l'année se partageait en deux périodes inégales, celle du grand travail de la nature, que le culte avait pour but d'aider et de soutenir, et celle du grand repos de la nature, en hiver, où, les travaux des champs finis, et la vie agricole suspendue, il ne restait qu'à rendre grâces pour les récoltes passées, et à prier pour les récoltes à venir. Les fêtes étaient liées de façon indissoluble à la saison à laquelle elles appartenaient, et les déplacer aurait été mettre le désordre dans l'univers entier, et produire des cataclysmes inouïs : « si, au deuxième mois de printemps, on mettait en pratique les règlements de l'été, les pluies viendraient hors de saison, les herbes et les plantes dépériraient prématurément, les principautés seraient constamment dans la terreur; si on mettait en pratique les règlements de l'automne, il y aurait de grandes épidémies parmi le peuple, un vent violent et des pluies torrentielles surviendraient tout à la fois, la tribule, l'ivraie, la fétuque et l'armoise pulluleraient; si on mettait en pratique les règlements de l'hiver, les eaux en débordant feraient des dégâts, la neige et la gelée blanche surviendraient, les premières semences

ne germeraient pas »[1]; et de même pour chacun des douze mois.

La force du lien qui rattachait les fêtes religieuses aux saisons agricoles était telle que, lorsque des causes que nous ignorons eurent amené les rois de Tcheou à avancer le début de leur année et à placer officiellement le début du printemps au solstice d'hiver, les fêtes ne suivirent pas ce déplacement. Les Chinois anciens, comme ceux d'aujourd'hui, se servaient en principe d'un calendrier luni-solaire; ils divisaient l'année en lunaisons, et rétablissaient l'accord entre la période trop courte des douze lunaisons et l'année tropique, en intercalant de temps à autre une lunaison supplémentaire. Au temps des Tcheou, l'insuffisance de leurs connaissances astronomiques et mathématiques ne leur avait pas encore permis de déterminer une période correcte pour l'intercalation des lunaisons embolismiques; ils croyaient à tort qu'il suffisait d'en ajouter deux par période de cinq ans[2]. Mais ce calendrier théorique était si faux et conduisait si vite à des inexactitudes visibles, qu'il ne pouvait être appliqué régulièrement; et, entre les VIIe et Ve siècles, le début de l'année royale, qu'on continuait d'appeler traditionnellement le printemps, tantôt en avance, tantôt en retard, errait du mois de novembre à celui de février, suivant que des intercalations de lunaisons embolismiques étaient faites plus ou moins souvent que deux par pentaétéride. D'autre part, les diverses régions avaient des calendriers différents : si le domaine royal, les principautés de Lou, de Tcheng, de Wéi, suivaient le calendrier royal, dans le Song, on se servait d'un calendrier spécial qu'on prétendait être celui de la dynastie Yin, et qui, vers la fin des

1. *Li ki*, k. 4 (*Yue ling*), Couvreur, I, 338-339.
2. *Yi king*, Legge, 365 (App. III).

temps féodaux, quand on fixa définitivement les rapports des divers calendriers, plaçait le début de l'année un mois plus tard qu'à Tcheou; et au Tsin, on en suivait un autre, dont on faisait remonter l'origine à la dynastie Hia (la capitale du Tsin passait pour occuper l'emplacement de la première capitale des Hia), et qui mettait le commencement du printemps deux mois plus tard qu'à Tcheou. Il est bien évident que le paysan ne pouvait tenir compte de ces calendriers officiels; et, en effet, une pièce célèbre du *Che king*, en passant en revue les travaux des mois, les désigne successivement de deux façons, suivant le calendrier royal et suivant le calendrier agricole. On ne s'occupait pas davantage des calendriers officiels pour le culte, et les cérémonies se faisaient aux temps nécessaires pour la culture, en se conformant aux saisons réelles, quelle que fût la date calendérique[1]. L'année religieuse, comme l'année agricole, commençait donc avec le printemps vrai, c'est-à-dire vers notre mois de février, les Chinois plaçant les équinoxes et les solstices au milieu des saisons, et non, comme nous, à leur début.

Tout le culte était destiné, non pas à aider les individus, mais à aider au mouvement régulier du monde, et spécialement à la marche des saisons. Aussi les particuliers n'y avaient-ils aucune part en tant que tels, et il était exclusivement l'affaire de ceux à qui leur charge, en leur donnant une part de l'administration publique, donnait une responsabilité dans la bonne marche des affaires du monde : les seigneurs, les feudataires, les fonctionnaires faisaient, chacun

1. Sur l'identité des calendriers agricoles et religieux, voir aussi GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, 179, note 3.

pour son domaine ou pour sa charge, toutes les cérémonies nécessaires, et les personnes privées n'avaient rien à y ajouter. Mais, avant tout, le roi, personnage sacré unique dans le monde, avait dans la vie religieuse un rôle prééminent et absolument à part, puisque chacun de ses gestes, même le plus trivial, se nourrir, se vêtir, choisir le lieu de son sommeil, ou celle de ses femmes qui partagera son lit, etc., était rempli d'une Vertu sacrée, et contribuait au fonctionnement de l'univers; et par cette même Vertu, il devait être le premier à accomplir les divers actes de la vie, le premier à manger des fruits de la saison, à se vêtir des habits froids ou chauds, le premier à labourer, le premier à chasser, le premier enfin à accomplir toutes les cérémonies religieuses, car il était celui qui avait la puissance d'établir et de rompre tous les interdits.

Le culte royal, et, avec lui, tout le culte officiel des princes et des fonctionnaires, se déroulaient suivant un double rythme dont les temps se superposaient sans se confondre : le rythme de la vie paysanne, avec ses deux saisons d'inégale longueur, l'une de travail dans les champs, l'autre de réclusion à la maison, suivant lequel se succédait tout le cycle des fêtes du culte des dieux, culte avant tout agricole et paysan (sacrifices au Seigneur d'En-haut, au Dieu du Sol, etc.); et le rythme régulier de l'année avec ses quatre saisons astronomiques, selon lequel se dévidait le cycle des fêtes du culte des Ancêtres, et aussi quelques fêtes se rapportant par nature à un terme astronomique, fêtes des débuts de saisons, fêtes des solstices et des équinoxes, etc. Les cérémonies occasionnelles pour les guerres, les épidémies, les inondations, les sécheresses, les éclipses, etc. s'intercalaient au milieu de ces cycles réguliers sans les interrompre : la mort seule du souverain venait en déranger l'ordon-

nance en supprimant certaines fêtes pendant la période de deuil.

I. — Le cycle agraire.

Ainsi, pour la plupart des faits, et les plus importants, de la vie religieuse, l'année se divisait en deux périodes inégales, l'une de huit mois environ (printemps, été, et début de l'automne), l'autre de quatre mois (fin de l'automne et hiver), ayant chacune son unité distincte, et contenant chacune une suite de grandes fêtes où le roi s'adressait presque dans le même ordre à toutes les divinités successivement, de façon qu'elles eussent leur fête particulière dans chacune.

L'année religieuse commençait, au printemps, par une série de grandes cérémonies qui, descendant par échelons successifs du souverain jusqu'au peuple, rompaient les interdits de l'hiver et rouvraient les travaux des champs. Au début de tout, le roi faisait un sacrifice au Seigneur d'En-haut, Chang-ti, sur la butte ronde qui lui était consacrée dans la banlieue méridionale de la capitale; de là le nom que portait communément cette cérémonie : (sacrifice dans la) Banlieue Méridionale, *nan-kiao*, ou plus simplement (sacrifice dans la) Banlieue, *kïao*[1]. C'était le premier acte religieux de la nouvelle année, et le roi seul avait assez de Vertu pour accomplir un acte aussi grave et aussi dangereux. Il était d'ailleurs tenu à certaines précautions : il préparait en quelque sorte le sacrifice

1. M. Schindler, *On the Travel, Wayside and Wind Offerings in ancient China*, 633 et suiv., a cru pouvoir prouver que le *kiao* était originairement un sacrifice aux Vents pour un départ (expédition, etc.). Que les rites du *kiao* aient été employés en diverses occasions comme un sacrifice solennel, ce n'est pas douteux; mais il me paraît certain qu'il est originairement lié à un terme saisonnier.

de la Banlieue, quelques jours d'avance, par une offrande aux « Quatre-Eloignés » *sseu-wang*, dont nous ne savons rien, si ce n'est que les sorciers, *wou*, y prenaient part, que c'étaient eux qui invitaient ces divinités lointaines en les appelant par leurs noms et en leur faisant des signes avec de longs roseaux qu'ils agitaient dans les quatre directions[1], pendant qu'on exécutait la danse *ta-chao*[2]. Un peu plus tard, l'ancêtre associé au Seigneur d'En-haut (c'était toujours le Premier Ancêtre : chez les Tcheou, c'était le Souverain Millet, Heou Tsi; au Song, c'était Sie) devait être averti, afin qu'à son tour, servant d'intermédiaire, il allât avertir le Seigneur d'En-haut; il en était de même dans le Lou où on suivait les rites royaux. Aussi, la veille de la cérémonie, le roi allait lui faire une offrande au Pi-yong, c'est-à-dire à la grande école de la banlieue Nord-Est de la capitale.

Tout ce qui touchait à ce sacrifice[3], l'un des plus importants de la vie religieuse royale, était minutieu-

---

1. *Tcheou li*, II, 103. Cette cérémonie qui paraît avoir été assez mystérieuse, puisque les noms de divinités semblent n'avoir été connus que des seuls sorciers, *wou*, qui les appelaient, était mal connue des commentateurs; dès le temps des Han, on discutait sur les « Quatre-Eloignés » que Tcheng Tchong supposait être le soleil, la lune, les étoiles et les mers, dont Tcheng Hiuan faisait les cinq Pics et les quatre fleuves, d'autres les dieux des montagnes, des fleuves, des mers, etc. — Les princes de Lou, ayant seulement une autorité locale limitée, ne sacrifiaient qu'aux Trois-Eloignés *san-wang* (*Tso tchouan*, 219; *Kong-yang tchouan*, k. 5, 28 a-b.), qui ne sont pas mieux connus. Les Eloignés auxquels les rois de Tch'ou faisaient des offrandes étaient quatre fleuves, le Fleuve Bleu, et trois de ses affluents, la Han, la Ts'iu et la Tchang (*Tso tchouan*, 810). Un des Eloignés auxquels on rendait un culte au Tsin était le mont Leang, près de Hia-yang, au Chan-si (*Eul ya*, k. 7, 7a).

2. *Tcheou li*, II, 31.

3. La description du sacrifice kiao est tirée principalement du *Kiao t'ö cheng* (*Li ki*, I, 589 et suiv.), complété à l'aide de divers passages du *Che king*, du *Tso chouan*, du *Kouo yu*, du *Tcheou li*, d'autres chapitres du *Li ki*, etc. La plupart de ces textes avaient été rassemblés au VIIIe siècle de notre ère par Tou Yeou dans son *T'ong tien*, k. 42; et de façon plus complète au XIIIe siècle par Ma Touan-lin, *Wen hien t'ong k'ao*, k. 68.

sement réglé. La date devait en être un jour *sin* (8e jour du cycle dénaire) du mois précédant l'équinoxe de printemps[1], qui était en principe le troisième mois de

---

1. Le P. Couvreur, *Li ki*, I, 589, suivant les commentateurs, place le sacrifice *kiao* au solstice d'hiver, et fait commencer le deuxième paragraphe par ces mots : « (Au solstice d'hiver), le sacrifice offert au ciel dans la campagne... » Le texte n'a rien qui réponde aux mots entre parenthèses; il déclare simplement que « le sacrifice *kiao* accompagne la venue des jours longs » ce qui est loin d'être précis, et peut désigner l'époque de l'équinoxe de printemps, à partir de laquelle les jours sont plus longs que les nuits, aussi bien que celle du solstice d'hiver, à partir de laquelle ils commencent à s'allonger; ce sont les commentateurs qui ont ajouté au texte une précision qu'il lui manque. Ils tirent leur principal argument du passage suivant du *Kiao t'ö cheng*, 591 : « Pour le sacrifice *kiao*, on se sert d'un jour (dont le premier terme en notation cyclique est) *sin*. Quand les Tcheou firent pour la première fois le sacrifice *kiao*, le jour (*sin*) tomba au solstice d'hiver. » Mais aucun texte ancien ne donne des indications calendériques aussi précises : on les trouve bien chez les auteurs du temps des Han, mais c'est par le calcul qu'elles ont été obtenues; elles ne représentent donc aucune tradition, et n'ont par suite aucune valeur, de sorte que l'argument qu'on en tire tombe. Au contraire, un texte ancien donnait la date du sacrifice *kiao* fait pour la première fois par le roi Wou après sa victoire sur les Chang et son retour à Tcheou : c'est un passage du *Wou tch'eng* authentique (le chapitre du *Chou king* actuel qui porte ce titre est faux), cité par Lieou Hin dans un mémoire de la fin du 1er siècle a. C. (*Ts'ien-han chou*, k. 21, B, 12 b) : « le quatrième mois..., le jour suivant (le 23 du mois) *sin-hai*, il sacrifia sur l'autel du ciel. » Le choix d'un jour *sin* montre que l'auteur de ce passage a réellement voulu indiquer un sacrifice *kiao*, et cela nous renseigne sur l'usage de la Cour à l'époque, malheureusement indécise, où il écrivait. Or le quatrième mois du calendrier officiel de Tcheou, c'est le second mois du printemps du calendrier agricole, celui où se place l'équinoxe.
D'ailleurs les objections qu'opposent à cette date les commentateurs ne sont pas d'ordre historique, mais d'ordre rituel : le *kiao* de Lou se faisant au printemps, ils ont voulu que le sacrifice royal fût avant celui du vassal de Lou, et d'autre part, le *kiao* devant ouvrir l'année, ils ont voulu le placer au premier mois quel que fût le calendrier. Pour arriver à leurs fins, tout leur a paru bon; d'après la légende, le roi Wou remporta sa victoire au premier mois (mois du solstice), et il fit un sacrifice au Ciel sur le champ de bataille même de Mou-ye (*Ta tchouan*, ap. *Li ki*, I, 776) : comme Mou-ye était dans la banlieue méridionale de la capitale des Yin, ce sacrifice, le premier qu'il eût fait en qualité de roi, fut considéré comme le premier *kiao* de la dynastie Tcheou. De là les phrases du *Kiao t'ö cheng;* de là aussi le fait que le faussaire qui a fabriqué le texte du *Wou tch'eng* actuel, utilisant des données anciennes en les arrangeant à son point de vue, a modifié le passage sur le sacrifice offert le quatrième mois de l'année suivante par le roi Wou rentré à Tcheou (*Ts'ien-han chou*, k. 21 B, 12 b), et a fait du « sacrifice sur l'autel du ciel » qui caractérisait le *kiao*, une

l'année civile des Tcheou, mais pratiquement variait souvent; comme il y a trois décades par mois, donc trois jours *sin*, on demandait aux ancêtres, au moyen de la divination par la tortue, de désigner le jour faste. Il fallait d'ailleurs tout préparer longtemps à l'avance : la victime, un taureau roux, devait être rituellement pure; pour cela trois mois avant, c'est-à-dire vers la fin de l'automne, le roi allait en personne la choisir au pâturage en même temps que la victime destinée à l'ancêtre associé : les taureaux aux cornes tordues étaient éliminés; le choix fait, on mettait à l'étable l'animal réservé au ciel (celui de l'ancêtre restait au pâturage), et on le tenait là, à l'écart de toute souillure, jusqu'au jour du sacrifice.

De leur côté, le roi et tous ceux qui prenaient part à la cérémonie devaient se préparer par l'abstinence pendant dix jours, comme pour tous les grands sacrifices. Le jour venu, à l'aube, quand les Coqs, *Ki-jen*, (c'était le nom des fonctionnaires chargés d'annoncer le lever du soleil) criaient le réveil, le roi, en costume ordinaire et coiffé du bonnet de peau, entendait d'abord l'annonce de la cérémonie. Dès ce moment pour toute la journée, les gens en deuil devaient cesser leurs lamentations, aucun rite funéraire ne devait être accompli, et aucune personne en vêtement de deuil ne devait franchir les portes de la capitale. Au matin

---

simple « offrande sur un bûcher », qui pourrait être simplement le sacrifice de retour de l'expédition (*Chou king*, 309). Il n'y a pas grand intérêt à suivre les érudits chinois sur ce terrain où les questions d'orthodoxie ritualiste prennent le pas sur la critique historique; et il me semble préférable de laisser de côté leurs hypothèses pour m'en tenir aux faits. Les princes de Lou faisaient leur sacrifice *kiao* au printemps, la date théorique était la quinzaine *k'i tch'e* « où les insectes se mettent en mouvement » (*Tso tchouan*, 46), c'est-à-dire une quinzaine du mois précédant l'équinoxe. Pour l'usage de la Cour royale nous n'avons qu'un seul exemple : il nous reporte à la même époque, au mois de l'équinoxe. La tradition suivant laquelle les princes de Lou suivaient l'usage royal me paraît donc bien être confirmée; c'est par conséquent vers l'équinoxe, et non vers le solstice, qu'il faut placer le sacrifice royal, aussi bien que celui des princes de Lou.

le roi, vêtu d'un habit orné de desssins du soleil, de la lune, etc., et coiffé du bonnet à douze pendeloques, montait sur un char sans ornements avec un étendard à douze flammes sur lesquelles étaient représentés les dragons, le soleil et la lune (afin que son char imitât le ciel qui suspend sur nos têtes les constellations), et se rendait à la butte de la banlieue méridionale. Tout le long du chemin suivi par le cortège, la route avait été balayée et arrosée, et les paysans se tenaient à la lisière des champs, portant des torches allumées pour l'éclairer. Arrivé près de la butte sacrée, le roi se plaçait debout au Sud-Est, le visage tourné vers l'Ouest, pendant que les musiciens jouaient pour marquer son entrée et celle des esprits qui descendaient à ce moment. On faisait alors un grand bûcher au-dessus de la butte sur la terre nue, sans autel. Cependant les Borneurs, *fong-jen*, officiers chargés de faire les levées de terre qui séparent, à la capitale, les terres consacrées au Dieu du Sol des terres profanes, à l'extérieur, les fiefs les uns des autres, avaient préparé la victime, un jeune taureau roux[1] pur choisi et tenu à l'écart depuis trois mois; ils lui avaient posé entre les cornes un morceau de bois pour l'empêcher de frapper, ils lui avaient passé la corde pour le conduire. Le Grand-Intendant prenait la corde et introduisait la victime, au son des gongs et des pierres sonores, pendant que les Borneurs la suivaient en dansant et en chantant son éloge; il l'arrêtait devant le roi et l'invitait à la tuer, et celui-ci l'abattait à coups de flèches; on en recueillait le sang, qui était présenté au Ciel comme première offrande. Puis, après qu'on avait placé le corps entier et un rouleau de soie long de dix-huit pieds sur le bûcher, le roi montait y déposer

1. Au Song, la victime était de couleur blanche.

des pièces de jade bleu circulaires: le Grand-Prieur mettait le feu en se servant d'un miroir ardent, et, sur un signal du Comte des affaires Religieuses, il récitait une prière pour demander que l'année soit bonne[1]. Ensuite, probablement après la prière, le Grand-Prieur donnait ses ordres au Maître de Musique, et le chœur des Aveugles chantait l'ode *Cheng-min*, qui rappelait l'origine du sacrifice *kiao* fondé par Heou-tsi, le Souverain Millet, et, après avoir raconté au long la légende de l'ancêtre, finissait par une courte description du sacrifice même : « Nous remplissons d'offrandes les coupes de bois, — les coupes en bois et les vases en terre; — dès que le parfum en est monté, — le Seigneur d'En-haut se met à manger; quelle bonne odeur et combien juste en son temps! — Heou-tsi a fondé le sacrifice, — tous l'ont accompli sans faute ni omission, — depuis lors jusqu'aujourd'hui. » Quand tout était brûlé, on balayait le sommet de la butte, le roi y montait au son de la marche *wang-hia*, puis le représentant du Souverain Millet, l'ancêtre associé au Seigneur d'en-haut y montait, vêtu du même costume que le roi, au son de la marche *sseu-hia*, et on faisait, suivant les rites du culte des ancêtres, l'offrande d'un taureau au Souverain Millet; pendant ce temps, le Grand-Prieur récitait une prière à Heou-tsi et le chœur des Aveugles chantait l'ode *Sseu-wen* : « O accompli Souverain Millet, — vous êtes devenu l'associé du Ciel; — vous avez donné du grain à tous nos peuples, — don merveilleux et sans égal; — vous nous avez donné le blé et le millet, — le Seigneur vous a chargé d'être le nourricier de tous, sans limite ni frontière, — vous avez répandu

1. Le *Wen hien t'ong k'ao*, k. 68, 5 b, donne, je ne sais pourquoi, comme formule ancienne du Grand-Prieur au sacrifice *kiao*, une prière prononcée par l'empereur Tchao de Han lors de sa prise de bonnet viril (*Ta Tai li ki*, k. 13, 2 a).

le grain par toute la Chine!» La cérémonie s'achevait par une grande danse, peut-être celle qu'on appelait Porte des Nuages, *Yun-men*, à laquelle le roi lui-même prenait part, à ce qu'il semble[2].

Le grand sacrifice *kiao* avait marqué de façon générale la réouverture de la saison nouvelle. Mais avant de pouvoir faire les travaux et les actes les plus usuels, une série de cérémonies était nécessaire pour ouvrir chacun d'eux en particulier, travaux des champs, mariage, élevage des vers à soie, etc.

D'abord le roi faisait la cérémonie du labourage dans le Champ du Seigneur d'En-haut, *Ti-tsi*, appelé aussi les Mille-arpents, *ts'ien-meou*, situé dans la banlieue Sud. Le jour n'était pas fixé, mais était choisi par la divination chaque année aussitôt après le *kiao*. Le Grand-Scribe annonçait au roi la date neuf jours d'avance en lui disant: « Dans neuf jours d'ici, la terre sera remuée; le roi, qu'il se purifie respectueusement, et dirige le labourage sans rien changer! » Le ministre des Travaux faisait élever un autel dans le champ sacré et ordonnait au Grand-Officier de l'Agriculture de préparer tous les instruments nécesaires. Cinq jours avant la cérémonie, le Directeur de la Musique, chef des musiciens aveugles, annonçait que le vent était arrivé; le lendemain, le roi, suivi des ministres et de la cour, se rendait au Palais de la Purification, et tous se livraient à une abstinence préparatoire de trois jours. Le temps venu le roi offrait sur l'autel du Champ du Seigneur un sacrifice de trois victimes, taureau, mouton, porc, à l'Ancêtre de l'Agriculture, Tien-tsou, comme au premier qui avait préparé un champ; puis,

2. Les odes *Cheng-min* et *Sseu-wen* sont conservées dans le *Che king*, 465 et 580.

guidé par le Grand-Scribe qui criait à haute voix les mouvements à accomplir, il conduisait lui-même la charrue, et traçait trois sillons, les ministres en faisaient neuf, les grands-officiers, les nobles et enfin les paysans complétaient le labourage des mille arpents. Ensuite, l'Intendant, aidé de l'Officier de la Table, préparait sur place un banquet rituel : dirigé par ce dernier, le roi accomplissait le premier la cérémonie de se nourrir des Trois-victimes, et, après lui, les ministres et les grands-officiers, chacun à son rang, puis les simples officiers et le peuple prenaient part au banquet. Enfin, celui-ci achevé, on construisait un grenier dans l'angle Sud-Est du champ sacré, afin d'y engranger la future récolte, qui devait fournir les grains nécessaires au culte de l'année entière.

A partir de ce jour, l'interdit qui tout l'hiver avait frappé la terre était levé, et ordre était donné aux paysans de commencer leurs travaux. La cérémonie du labourage était répétée partout, par les princes dans leurs fiefs où ils avaient un champ de cent arpents[2], par les vassaux dans leurs domaines, et, jusque dans les cantons et les villages, le rite de « remuer la terre » s'accomplissait. Ce n'était pas tout. Pour que les travaux agricoles et la vie en plein air devinssent possibles, il fallait que le froid eût cessé : aussi un jour du deuxième mois de printemps le roi offrait au Maître du Froid, *Sseu-han*, une victime noire et du millet noir, puis, pour chasser la calamité du froid hors saison, il tirait des flèches d'épine avec un arc de bois de pêcher; après quoi, il ouvrait le magasin où, avec la

---

1. Le *Kouo yu*, k. 1, 6 b-9 a, § 6 (*Tcheou yu*), donne une longue description de la fête de labourage, mais comme elle est rapportée à la haute antiquité, la valeur exacte de certains titres de fonctions est difficile à saisir. Voir aussi *Li ki*, I, 335 (*Yue ling*), auquel j'ai emprunté le nom de Champ du Seigneur, *Ti-tsi*.
2. *Li ki*, II, 292 (*Tsi yi*).

glace, le Froid avait été enfermé tout l'hiver, et on le reconduisait au son des tambours de terre[1].

Ainsi, la terre remuée et le Froid reconduit, la culture pouvait reprendre. Mais le printemps n'était pas seulement le début de la végétation, il marquait aussi dans la vie sociale le commencement d'une période nouvelle où les familles paysannes, qui avaient vécu séparées chacune dans leur maison tout l'hiver, se réunissaient en petits groupes dans les huttes d'été communes et où les mariages, interdits en hiver, se contractaient. Pour ouvrir la période matrimoniale, le roi choisissait au second mois le jour du retour des hirondelles, c'est-à-dire le jour de l'équinoxe de printemps, pour sacrifier à l'Entremetteur, Kao-mei ou Kiao-mei, le dieu du mariage et de la fécondité, les trois victimes ordinaires, taureau, mouton et porc. Le sacrifice achevé et les prières prononcées, la reine et les concubines royales se présentaient, et le Grand-Prieur donnait à celles des femmes qui étaient enceintes une coupe de vin sacrificiel « afin de manifester la faveur » que le dieu leur avait faite en leur accordant la fécondité, et ensuite un arc et des flèches, présent rituel de la naissance des garçons, afin que l'enfant fût un fils. Cette cérémonie levait l'interdit qui jusque-là frappait les mariages; et l'entremetteur, fonctionnaire préposé aux mariages, passait dans les campagnes, et « ordonnait de rassembler les hommes et les femmes[2] ».

---

1. *Tso tchouan*, 595-596.

2. M. Granet, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, p. 184 et suiv., admet que le sacrifice avait lieu dans la banlieue méridionale. En fait, aucun texte ne nous apprend où il se faisait sous les Tcheou : ce n'est que depuis les dernières années du IIe siècle a. C., quand l'empereur Wou des Han, à la suite de la naissance tardive d'un prince impérial, rétablit ce culte abandonné, qu'il se fait dans un temple situé dans la partie sud de la capitale. Pour l'époque ancienne, l'affirmation répétée des érudits chinois modernes, qu'il s'accomplissait dans la banlieue méridionale, ne paraît due qu'à l'interprétation des deux caractères *kiao-mei* (qui sont un des noms du

Peu à peu la vie sociale, interrompue par l'hiver, reprenait complète sous toutes ses formes, mais non sans que chaque manifestation de ce renouvellement donnât lieu à une cérémonie religieuse que le roi devait faire le premier. Quand elle était entièrement rétablie, il fallait en avertir les dieux du sol, non pour leur demander la permission de cultiver la terre, car ils n'étaient pas des dieux de la végétation, mais pour leur faire savoir ce qui se passait sur leur territoire : c'est pourquoi ce n'est qu'après le labourage du champ sacré qu' « on ordonnait au peuple de sacrifier au dieu du sol »; les sacrifices n'étaient d'ailleurs pas toujours faits immédiatement, car « le dieu du sol ne boit pas l'eau ancienne », et par suite on attendait la première pluie pour lui sacrifier dans les villages.

Il ne suffisait pas de rétablir la vie sociale nouvelle, il fallait encore se débarrasser de l'impureté de l'hiver : la vie hivernale avait été une vie de réclusion pendant laquelle le travail de la terre sacralisée avait été interdit; celle du printemps et de l'été était une vie de plein air, d'activité et de travail aux champs; il y avait donc à ce moment de changement une influence hostile (non pas mauvaise en elle-même, mais contraire à la saison) à chasser. Cette nécessité se traduisait par une série d'actes religieux que le roi comme toujours ouvrait. Au début du troisième mois, on faisait la cérémonie du *no* à la capitale[1]. Un sorcier doué de la faculté de voir les esprits, *fang-siang*, la

---

dieu), comme « l'Entremetteur (à qui on sacrifie) dans la Banlieue ». Mais il n'est pas sûr qu'il faille donner ce sens à ces deux mots : le dieu a un autre nom, *Kao-mei*, qui, si on tient compte du sens propre des caractères, signifie « le Haut-Entremetteur ». Les deux caractères *kao* et *kiao* étaient, dans l'antiquité, presque homophones, ne se distinguant que par la voyelle (*kâo*, *kào*); et il est vraisemblable qu'ils ne sont employés que pour leur prononciation et non pour leur sens, ainsi qu'il arrive si souvent pour les noms anciens.

1. *Tcheou li*, II, 225.

dirigeait : la tête couverte d'une peau d'ours avec quatre yeux d'or, vêtu d'une veste noire et d'une jupe rouge, la hallebarde à la main, le bouclier au bras, il se mettait à la tête de ses aides pour chasser les pestilences; il leur lançait des boules de terre, il tirait sur eux des flèches avec des arcs en bois de pêcher, il lançait contre eux des boulettes rouges et les poursuivait ainsi à travers les bâtiments du palais et jusqu'au dehors de la ville, où des victimes dépecées étaient placées près des portes, en offrande à ces esprits. En même temps des sorcières se livraient à des danses du même genre dans les appartements des femmes, après quoi la reine et les princesses allaient se baigner et boire de l'eau dans un ruisseau faisant un coude et se dirigeant vers l'Est, afin que le courant emportât toutes les souillures de l'hiver[1].

Partout en ce mois, après les cérémonies officielles du roi et des princes, les habitants des villes et des villages accomplissaient des rites du même genre. Au Lou, une fête se faisait au bord de la rivière Yi, près de l'aire des cérémonies pour la pluie, vers le troisième mois : deux troupes, l'une d'hommes faits, l'autre de jeunes garçons, dansaient dans l'eau la danse du dragon sortant du courant, puis allaient chanter sur l'aire; un sacrifice et un festin terminaient la journée. Au Tcheng, c'était au confluent des rivières Tcheou et Wei, au temps du dégel et des premières pluies, que jeunes gens et jeunes filles faisaient la cérémonie de chasser les mauvaises influences, surtout la stérilité, et les jeunes filles allaient sur les rivières, « elles appelaient les *houen* pour les réunir aux *p'o*[2],

1. *Li ki*, I, 353 (*Yue ling*); *Tcheou li*, II, 225.
2. L'homme vivant étant formé des âmes *houen* et *p'o* unies, leur réunion par les appels et les rites de cette cérémonie devait produire des enfants et chasser la stérilité.

une orchidée à la main, elles chassaient les mauvaises influences ». Au Tch'en, quand les travaux de tissage étaient finis, vers le deuxième mois de printemps, jeunes gens et jeunes filles dansaient sur le tertre Yuan, au son du tambour de terre, en agitant des éventails et des plumes d'aigrette[1].

Enfin, pour que tout fût nouveau dans la nouvelle saison, dans toutes les maisons, depuis le palais royal jusqu'aux huttes des paysans, on renouvelait le feu et on le faisait « sortir des maisons » à la fin du printemps : l'ancien feu était éteint et, pendant trois jours, aucun feu ne devait être allumé; puis on rallumait le feu nouveau, un feu pur pris directement au soleil à l'aide d'un miroir ardent[2], ou obtenu en frottant deux morceaux de bois. Mais le feu nouveau n'était pas allumé dans les maisons, on l'installait en plein air sur de grands foyers préparés sur chaque *tsing*, car avec la fin du printemps commençait la saison de plein air où les paysans allaient vivre loin des villages dans de grandes cabanes au milieu des champs.

Ainsi les mois de printemps étaient en quelque sorte la transition de la vie d'hiver à la vie d'été, si différentes pour les paysans : le roi ouvrait la période nouvelle par des sacrifices et des cérémonies qui permettaient la reprise de chaque espèce d'activité, puis, au temps du dégel, du tonnerre et des pluies qui mar-

1. GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, 155-164, qui a le premier réuni tous les textes relatifs à ces fêtes et en a donné l'interprétation, admet qu'elles n'ont pris que tardivement le rôle de rites de purification que leur attribuent traditionnellement les érudits chinois et qu'à l'origine leur sens était très différent, les rites n'étant pas encore spécialisés (p. 172).

2. *Tcheou li*, II, 195. Cf. DE GROOT, *Les Fêtes célébrées annuellement à Emouï*, I, 208 et suiv. — D'après le *Tcheou li*, on renouvelait le feu quatre fois, à chacune des saisons; il est possible que la religion officielle ait ainsi régularisé un rite qui ne s'accomplissait populairement qu'aux deux grands changements de la fin du printemps et de l'automne.

quaient vraiment le commencement visible de l'année nouvelle, une grande purification chassait l'influence contraire de l'hiver, et la vie neuve commençait véritablement pour l'an neuf. Toutes ces cérémonies qui se suivaient dans une gradation régulière, finissaient par se confondre, pour les gens de la campagne, en une période de grandes fêtes, de licence complète, où les jeunes gens et les jeunes filles, au premier cri du tonnerre, « fils aîné du ciel », à son réveil[1], se voyaient, chantaient ensemble et s'unissaient librement dans les champs. Dans des lieux que pour chaque région la tradition avait consacrés, ils arrivaient en bande, vêtus de leurs plus beaux atours, accomplissaient les rites, dansaient, chantaient et buvaient; jeunes gens et jeunes filles s'y donnaient rendez-vous et s'y retrouvaient ; ils se faisaient la cour, parfois les jeunes filles invitant elles-mêmes les premières les jeunes gens; des couples se formaient pour chanter ensemble les chansons d'amour qu'on se transmettait de génération en génération, se répondant l'un à l'autre par des chansons de plus en plus pressantes, puis ils s'unissaient en plein air, et quand ils se séparaient les jeunes hommes donnaient à la jeune fille une fleur odorante[2].

La période printanière de transition passée, la cérémonie de l'Etablissement de l'Eté, *li-hia*, marquait le début de cette saison où la vie en plein air dans les champs commençait définitivement pour les paysans : c'est alors en effet qu'après le renouvellement du feu et la cérémonie de « sortir le feu » des maisons[3], ils

1. *Hong fan wou hing tchouan*, ap. *T'ai-p'ing yu lan*, k. 13, 4 b.
2. GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, 85-87. Cf. ci-dessus, p. 117-119, le rôle de ces fêtes dans le mariage paysan.
3. *Tcheou li*, II, 195. A l'époque où fut composé cet ouvrage, la « sortie » et la « rentrée » du feu étaient mises en rapport avec l'apparition de l'étoile Houo (=Feu), Antarès, au 3e mois, et sa disparition au 9e mois.

devaient quitter leur maison du village pour aller habiter une hutte au milieu des champs, quand le *sseu-t'ou* leur ordonnait de « travailler de toutes leurs forces et ne pas rester oisifs dans les bourgs »[1]. A ce moment, au milieu de l'effort continuel des travaux agricoles, la vie religieuse se ralentissait; elle ne reprenait quelque activité qu'au milieu de l'été, dans le mois du solstice, où il y avait toute une suite de fêtes et de sacrifices. Outre les offrandes que le Fils du Ciel faisait offrir localement aux montagnes, aux fleuves et aux sources pendant le deuxième mois de l'été comme au deuxième mois de chacune des saisons, l'époque du solstice était marquée par une grande cérémonie religieuse où le roi allait à la Grande Ecole de la capitale, le Pi-yong[2], offrir un sacrifice à tous les esprits terrestres : cette école formait un tertre carré élevé au milieu d'un lac, image de la terre elle-même carrée et entourée des quatre mers; on dansait la danse de Hien-tch'e au son des luths de k'ong-sang, « tous les esprits terrestres sortaient, on pouvait jouir de leur présence et leur rendre les hommages consacrés »[3].

Mais surtout c'est à ce moment qu'on s'occupait de ce qui, dans les pays secs de la Chine Septentrionale, était la grande affaire de l'été, obtenir de la pluie : au deuxième mois d'été (au IVe siècle, c'est

1. *Li ki*, I, 356-357 (*Yue ling*).

2. Le Pi-yong kong n'est pas désigné nommément, mais c'est là que les cérémonies « sur un lac » se font ordinairement, cf. *Kiao t'ö cheng* (*Li ki*, I, 591).

3. *Tcheou li*, II, 36. Le fait que la danse porte le nom du lac Hien-tch'e où le soleil se baigne avant de monter au ciel chaque matin (cf. ci-dessus, p. 13) semble bien indiquer que la déesse du soleil jouait un rôle important dans cette fête, mais il est difficile de voir pourquoi elle se trouvait ainsi classée parmi les esprits terrestres. Cf. Henri MASPERO, *Légendes Mythologiques dans le Chou king*, I, *La légende de Hi et Ho*, 26-28.

l'apparition de la constellation du Dragon, *Long*, qui servait de règle), le roi offrait au Seigneur d'En-haut le sacrifice pour la pluie, *yu*, sur une butte temporairement élevée auprès de la Grande Butte du Ciel dans la banlieue méridionale. C'est de toutes les cérémonies du culte royal celle où les rapports de la conduite personnelle du souverain et de la marche de l'univers apparaissent le mieux; le roi en effet ne se contentait pas d'offrir des victimes, mais encore il s'accusait de ses fautes : que son gouvernement était mauvais, que ses fonctionnaires remplissaient mal leurs devoirs, que son palais était trop beau, que ses femmes étaient trop nombreuses, que sa table était trop bien servie, que des flatteurs avaient reçu des charges. Puis deux troupes de huit enfants chacune, huit garçons et huit filles, dansaient la danse *houang* en agitant des plumes blanches et en criant : « Je demande la pluie! »[1]. Si la pluie ne venait pas et si la sécheresse se prolongeait, on sacrifiait à une montagne particulière, ou aux montagnes et aux forêts en général, comme producteurs de pluie[2], ou au Comte du Fleuve, souverain des eaux[3]; ou bien on faisait un dragon ailé, *ying-long*, en terre, car lui aussi produit la pluie[4]; ou bien on recommençait avec plus d'apparat la cérémonie *yu*. Quelquefois on faisait danser des sorciers et des sorcières au soleil, ou on les expo-

1. La cérémonie *yu* pour la pluie est décrite par Ho Hieou, un auteur du IIe siècle de notre ère, dans son commentaire au *Kong-yang tchouan*, k. 2, 7 a, mais sans donner le nom de la danse, que j'ai tiré du *Tcheou li*, I, 269 (Biot traduit « danse aux plumes variées »). — Il me semble préférable d'écarter la théorie de certains commentateurs d'après laquelle le sacrifice *yu* était adressé aux Cinq Seigneurs.

2. C'était alors un sacrifice occasionnel pour obtenir de la pluie, différant des offrandes régulières du cinquième mois qui viennent d'être mentionnées.

3. *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou*, k. 1, 5 b (§ 15).

4. *Chan hai king*, k. 14, 66 b. Sur la légende du Dragon Ailé, cf. ci-dessus, p.

sait au soleil jusqu'à ce qu'ils mourussent; ou encore on les faisait brûler vifs en plein soleil; parfois, au lieu de sorciers ou de sorcières, c'étaient des bossus ou des estropiés qu'on torturait; mais c'étaient là des procédés que, vers la fin de la dynastie, les esprits éclairés repoussaient hautement[1].

La pluie tombée, la vie religieuse redevenait faible pour la fin de l'été et le début de l'automne : tout le temps en effet était pris par les travaux des champs, sarclage, surveillance des récoltes, moisson, engrangement, ensemencement en blé. La fin de la période estivale approchait et la série des cérémonies de transition à la période hivernale allait commencer. C'était une suite dont les éléments répondaient presque exactement à ceux de la suite analogue du printemps : sacrifice au Seigneur d'en-haut, correspondant au *kiao*; fête de la moisson et de la fermeture des travaux des champs correspondant au labourage du champ sacré; offrande au Dieu du Sol pour l'avertir du changement du mode de vie sur son territoire, comme au printemps; rentrée solennelle dans les maisons du village du feu qu'on avait fait sortir au troisième mois; retour du froid aussi; expulsion des influences malignes qu'on chasse des maisons où on va habiter comme au printemps on les avait chassées des champs où on allait alors s'installer, etc. L'ordre n'est pas absolument le même qu'au printemps : les cérémonies décrites par les rituels sont la décomposition en rites séparés et spécialisés de grands ensembles originels à valeur religieuse plus générale, et il n'est pas étonnant qu'en se dissociant en éléments distincts, les fêtes correspondantes ne se soient pas toujours réparties suivant le même ordre dans les deux séries analogues, mais non identiques.

1. *Tso tchouan*, 180; *Li ki*, I, 261; *Tcheou li*, II, 102.

Le début de ce renouvellement de l'activité religieuse se marquait dès le huitième mois par deux fêtes: une lustration, *no*, pour écarter les influences adverses de l'été[1], et la fête du retour du froid par laquelle le roi ramenait le froid, éconduit au printemps, en offrant, une nuit du deuxième mois d'automne, près de l'équinoxe, un bélier noir et du millet noir au Maître du Froid[2].

C'est alors que la période hivernale commençait véritablement, au troisième mois d'automne, avec le grand sacrifice offert par le roi au Seigneur d'En-haut. C'était juste l'inverse du *kiao* du printemps : de même que celui-ci avait préludé à l'abandon des villages par les paysans et à leur vie dans des huttes au milieu des champs, de même le sacrifice d'hiver préparait la rentrée au village et l'installation dans les maisons. L'opposition se marquait dans le lieu de la cérémonie : elle ne se faisait pas à la campagne dans la banlieue extérieure, en plein air sur une butte à ciel ouvert, comme le *kiao*, mais près de la capitale, dans la banlieue proche, à l'intérieur du Palais-Sacré, ce temple qui avait été le vrai palais royal au temps où le roi était trop sacré pour habiter au sein de l'agglomération urbaine, et qui était resté le théâtre de toute sa vie religieuse : ainsi le lieu même du culte dans l'une et l'autre fête symbolisait le mode de vie de la saison qu'elle ouvrait. Comme toujours il fallait qu'un ancêtre défunt introduisît le sacrifiant auprès de cette haute divinité; mais dans ce cas, ce n'était pas l'ancêtre de toute la race, c'était le fondateur de la dynastie, le prince qui le premier avait reçu le « mandat céleste » : pour les rois de Tcheou, c'était le roi Wen;

1. *Li ki*, I, 381 (*Yue ling*).
2. *Tso tchouan*, 595-596.

pour les ducs de Song, c'était T'ang le Victorieux; pour les princes de Lou, qui prétendaient avoir reçu le privilège d'accomplir les rites royaux, c'était aussi le roi Wen; pour ceux de Tcheng qui avaient imité dit-on, les rites de Lou, c'était le roi Li, père du premier Comte. Le détail de la cérémonie n'est pas connu : tout ce qu'on sait est qu'à la cour royale on chantait l'ode « J'ai apporté » en l'honneur du roi Wen associé au Seigneur d'En-haut : « J'ai apporté mes offrandes, — un bélier, un taureau. — Que le ciel les accepte. — J'ai imité, j'ai suivi, j'ai observé les règles du roi Wen, — journellement pacifiant les quatre régions; — (aussi) le bienheureux roi Wen, — vient à droite (des offrandes) et les agrée. — Moi, nuit et jour, — je crains la majesté du Ciel — ainsi le conservant (le mandat du ciel) »[1].

La saison hivernale ainsi ouverte, avait lieu l'Etablissement de l'Hiver, *li-tong* : le roi allait solennellement au-devant de l'hiver dans la banlieue septentrionale, accompagné des ministres et des grands-officiers; puis il proclamait au Palais-Sacré cet édit : « Les émanations du ciel montent vers le haut, les émanations de la terre descendent vers le bas, le ciel et la terre ne communiquent plus; clos et fermé (est le passage), et constitué est l'hiver! » Alors ordre était donné aux paysans de quitter les huttes des champs[2], pour rentrer au village, et la cérémonie de renouveler le feu et de le faire rentrer dans les maisons, exactement inverse du renouvellement du feu du printemps, avait lieu.

Les préparatifs, tant religieux que profanes, de la vie hivernale ainsi mis en train, la rentrée au village effectuée, de grandes fêtes, se succédant au premier

1. *Che king*, 575-576.
2. *Li ki*, I, 392 (*Yue ling*).

mois d'hiver, marquaient la fin des travaux des champs : d'abord sacrifice royal au Grand Dieu du Sol, puis aux Ancêtres, et enfin fête de la moisson.

Le roi offrait un suovetaurile, *t'ai-lao*, au Grand Dieu du Sol. Le taureau était de couleur noire ; le jour était un jour *kia*, c'est-à-dire le premier du cycle dénaire. Le roi, vêtu de la tunique de toile fine de dolic, et coiffé du bonnet à douze pendeloques, se rendait au pied du Tertre; le Comte des Affaires Religieuses, *Ta-tsong-po*, frottait de sang la tablette de pierre brute du dieu afin de l'avertir et le faire venir, puis il offrait la victime, dont la chair ne devait pas avoir été cuite, avec un rouleau d'étoffe et un morceau de jade carré de couleur jaune (couleur de la terre). De petits morceaux de viande crue étaient placés dans des coquilles et distribués au roi et aux assistants qui les mangeaient respectueusement, d'autres étaient mis de côté pour être portés aux seigneurs du clan royal, et aussi, pour leur faire honneur, à des seigneurs d'autres clans. La cérémonie se faisait en présence des troupes armées, et se terminait, au moins dans certains pays, par une revue militaire imposante. C'est probablement juste après le sacrifice au dieu du sol lui-même, qu'on offrait, suivant les rites du culte ancestral, un taureau à son associé le dieu des Moissons, qui était au Tcheou ainsi qu'au Tcheng, au Wéi, au Lou et au Song le Prince Millet, Heou-tsi; mais au Tsin (où on suivait des rites qu'on faisait remonter à la dynastie Hia) était appelé Tchou, et était donné comme un fils du mythique empereur Chen-nong[1].

La fête de la moisson marque le moment à partir duquel les travaux agricoles étaient complètement interdits, la terre sacralisée ne devant plus être remuée,

1. *Tso tchouan*, 731; *Kouo yu*, k. 4, 7 b (§ 7); *Li ki*, II, 268-269 (*Tsi fa*); Chavannes, *Dieu du Sol*, 504-506.

comme la fête du labourage les avait ouverts au mois du printemps en rompant l'interdit hivernal. On l'appelait « la Grande (fête en l'honneur des esprits) qu'on va chercher », *Ta-tcha*, ou encore « la fête (en l'honneur des) huit (classes d'esprits) qu'on va chercher », *Pa-tcha*. On présentait toutes les espèces d'offrandes, produits agricoles, produits de la chasse, etc. : « on rassemblait les dix mille choses pour en faire offrande aux esprits qu'on va chercher »; les princes y prenaient part en envoyant au Fils du Ciel des présents, grains, objets précieux, gibier, œufs, femmes, etc., ce qui ne les empêchait pas d'avoir leur fête propre à leur tour dans leur fief. C'était avant tout une fête de la moisson : on en attribuait l'institution au Divin-Laboureur, *Chen-nong;* l'esprit principal était le Premier Moissonneur, *Sien-che;* à côté de lui, on rendait hommage au Premier Laboureur, au premier constructeur de digues, au premier creuseur de canaux, au premier bâtisseur de huttes de guet à la limite des champs; on s'adressait aussi aux esprits des chats, destructeurs des rats, à ceux des tigres, mangeurs de sangliers; en un mot, à tous les esprits qui, en protégeant les divers stades de la culture, aidaient à rendre abondante la moisson[1]; et le sacrifice s'accompagnait de formules destinées à tout mettre en ordre pour préparer la prochaine moisson : « Que les terres reviennent en leur place, que les eaux retournent à leurs canaux, que les insectes ne soient pas produits, que les mauvaises herbes retournent à leurs marais! » La fête paraît avoir eu le caractère d'une vaste mascarade : les esprits

1. Ce que nous savons de la fête des *Pa-tcha*, vient presque exclusivement du *Li ki*, I, 594-600 (*Kiao-t'ö cheng*); cf. GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, 178-191; j'adopte ses conclusions (p. 179) sur la question controversée de la date exacte. — Le nom est obscur : le sens du mot *tcha* n'est pas connu, et celui de « chercher » que lui donnent les textes anciens est loin d'être sûr.

des chats et des tigres avaient leurs représentants, qui étaient des hommes ou des enfants masqués et travestis. Elle se confondait à Tcheou avec la fête d' « accompagner l'année défunte », parce que, le calendrier royal plaçant en principe la nouvelle année au solstice d'hiver, le premier mois d'hiver du calendrier agricole était le dernier de l'année officielle; aussi le sacrifiant endossait-il une tenue de deuil : il se coiffait du bonnet de peau et se vêtait d'habits blancs avec la ceinture de chanvre, tenant en main un bâton de coudrier. Mais à la fin de la fête, lorsque, le sacrifice achevé, avait lieu le banquet, il prenait comme tout le monde le chapeau de paille jaune et les vêtements campagnards, et les offrandes étaient distribuées parmi le peuple. Une immense orgie commençait alors, où on consommait toutes les offrandes, et où les vieillards, en l'honneur de la vieillesse de l'année, avaient la première place.

C'était peut-être la plus grande fête de l'année, le peuple entier y participait; car ce n'était pas seulement le roi et les princes dans leurs capitales qui faisaient les cérémonies, mais, partout, dans chaque canton, le patricien qui était revêtu de la charge de chef de canton en dirigeait une pareille, sacrifiait aux huit classes d'esprits qu'on va chercher, et, vêtu en paysan, présidait au banquet. La fête de la moisson marquait la fin absolue des travaux des champs : désormais la terre ne devait plus être travaillée; l'interdit était sur elle.

Juste au moment où les paysans, déjà revenus au village au début de l'hiver, après la cérémonie du renouvellement du feu et de sa « rentrée », allaient s'enfermer chez eux, le roi faisait pour le solstice d'hiver une grande cérémonie en l'honneur de tous les esprits célestes, leur offrait des victimes sur un tertre rond, image du ciel, et faisait danser la danse de Yun-

men au son des luths de Yun-ho[1]. C'était le correspondant exact de la fête du solstice d'été en l'honneur des esprits terrestres. Après le solstice d'hiver, tous s'enfermaient véritablement dans leurs maisons, aux portes lutées de terre : comme toujours le roi donnait l'exemple, en faisant crépir les portes des cours du palais; et après lui, les grands-officiers à la cour, les princes dans leurs fiefs, jusqu'aux paysans dans les villages, faisaient fermer les maisons et crépir les portes. La vie était suspendue un mois environ, après quoi, au dernier mois de l'année, on donnait l'ordre aux paysans de préparer les semences et les outils pour l'année suivante; les portes étaient rouvertes[2]. La Grande Lustration chassait les émanations hostiles[3]. Comme au printemps, c'était le fang-siang qui dirigeait la cérémonie dans le palais. Elle commençait par une imprécation chantée par des enfants contre les êtres et les choses mauvais, les menaçant de douze esprits qui les détruiront : « Que les Douze esprits chassent les Mauvais, les Néfastes! Qu'ils brisent votre épine dorsale et vos articulations! Qu'ils dépècent votre chair! Qu'ils arrachent vos poumons et vos entrailles! Si vous ne vous hâtez de partir, les retardataires leur serviront de pâture! » Puis le fang-siang et ses aides, suivis de douze hommes masqués et déguisés en animaux pour figurer les Douze Esprits, poursuivaient à grands cris les pestilences; dans leur danse, ils faisaient trois fois le tour du Palais, agitant des torches allumées, et finissaient par les expulser par la grande porte; des cavaliers porteurs de torches couraient aussitôt les jeter dans la rivière Lo, qui coulait toute pro-

1. *Tcheou li*, II, 195.
2. *Ibid.*, II, 36.
3. *Heou-han chou*, k. 15, 4 b. Cf. Granet, *Danses et Légendes*, I, 299-320.

che de la capitale. C'était déjà la préparation de la saison nouvelle qui commençait.

Ainsi se déroulait éternellement le cycle des deux périodes d'été et d'hiver où les phénomènes naturels, les actes religieux, et la vie des hommes étant en accord les uns aux autres, la bonne marche du monde était assurée.

II. — Le cycle ancestral.

Au milieu du cycle agraire s'intercalaient des fêtes qui, sans tenir compte de l'inégalité des périodes agricoles, revenaient à intervalles réguliers le long du calendrier suivant la succession normale des quatre saisons. C'étaient presque toutes des fêtes qui par nature étaient attachées à un terme fixe dont il était impossible de les séparer : début ou milieu des saisons par exemple. Il y avait les quatre cérémonies de l'Etablissement des saisons : Etablissement du Printemps, *li-tch'ouen*, Etablissement de l'Eté, *li-hia*, Etablissement de l'Automne, *li-ts'ieou*, Etablissement de l'Hiver, *li-tong*. Le roi « allait au-devant » de chaque saison et la faisait ainsi venir : au début du printemps sur un tertre provisoire élevé dans la banlieue Est de la capitale, au début de l'été sur un tertre provisoire élevé non loin de l'autel du Seigneur d'En-haut dans la banlieue Sud de la capitale, etc. Il y avait les fêtes des solstices et des équinoxes, quand le roi « allait au-devant du soleil » au milieu de chaque saison : « En l'année..., le... mois, le premier jour. (Soleil qui) éclairez ce qui est haut et ce qui est bas, qui distribuez avec zèle (vos bienfaits) aux quatre régions de toutes parts, qui partout déployez votre majesté, voici que moi, l'Homme Unique, un tel, je vais au-devant du soleil dans la banlieue », disait le roi dans sa prière à

l'équinoxe du printemps[1]. Les deux solstices étaient célébrés par de grands sacrifices suivis de danses. Dans certains cas, le lien avec le calendrier est plus difficile à saisir : ainsi les sacrifices locaux que le roi ordonnait de faire aux montagnes et aux fleuves avaient lieu au second mois de chacune des quatre saisons, sans qu'on voie bien ce qui les attachait spécialement à ce mois particulier. Mais surtout le cycle des quatre saisons était celui des cérémonies du Temple Ancestral.

A vrai dire, le culte des Ancêtres était de chaque jour et de chaque instant; il remplissait l'existence de menues pratiques; avant chaque repas, le père de famille faisait une libation et offrait une bouchée aux ancêtres, et s'il avait reçu de son patron, ou du prince, ou du roi, la faveur d'un plat ou d'un morceau de sa table, les Ancêtres devaient en avoir leur part les premiers; il ne goûtait pas aux produits nouveaux de la saison, grain, gibier, poisson, etc., avant de leur en avoir offert les prémices chaque mois dans un sacrifice: au quatrième mois, le grain du blé encore laiteux avec de la viande de porc; au septième mois, le millet; au neuvième mois, le riz; au douzième mois, le poisson. Mais, outre ces petites cérémonies courantes, les quatre saisons ramenaient chacune une grande fête au temple ancestral chez ceux qui en avaient un ou devant l'autel des ancêtres chez les autres : c'étaient[2] le *yo* au printemps, le *ts'eu* en été, le *tch'ang* en automne et

1. *Chang chou ta tchouan*, k. 5, 8 b (éd. du *Sseu pou ts'ong k'an*).

2. Le *Che king*, 257, les cite dans l'ordre *ts'eu yo tcheng tch'ang* qui n'est pas l'ordre normal des saisons, comme l'a cru à tort Legge dans sa traduction; cf. *Tcheou li*, I, 422. Le sacrifice d'été est appelé *ti* dans le *Tsi t'ong* (*Li ki*, II, 342-343) d'après un usage spécial au Lou et remontant au début du VIe siècle a. C., cf. *Tsa ki* (*Ibid.*, II, 191); le même nom est appliqué au sacrifice du printemps dans le *Tsi yi* (*Ibid.*, II, 271) parce que, au Lou, pays oriental, on ne faisait pas le sacrifice trimestriel du printemps (Est = printemps), et que par suite le seul sacrifice ancestral de cette saison était le *ti* quinquennal.

le *tcheng* en hiver, sacrifices offerts à tous les ancêtres, *mou* et *tchao*, qui avaient droit à des offrandes particulières et dont le nombre variait suivant le rang du sacrifiant. Les princes en faisaient trois seulement, et supprimaient celui de la saison correspondant au point cardinal dans la direction duquel était situé leur fief par rapport à la capitale, parce qu'ils étaient censés aller à la Cour en cette saison; mais les simples particuliers en avaient quatre, un par saison.

En outre, le roi et les princes, mais non les particuliers avaient un grand sacrifice collectif à tous leurs ancêtres depuis l'origine de la famille, qu'on appelait *hia*. C'était un sacrifice régulier, mais non annuel, qui restait toutefois dépendant du rythme calendérique, car il suivait la période de cinq ans qui était, en principe, celle des intercalations de mois destinées à mettre en accord les mouvements du soleil et de la lune, et se faisait une fois dans cette période, au temple ancestral. Bien que ce sacrifice ne pût appartenir à des personnages moindres que les princes investis de fiefs, on le donnait parfois à de grands-officiers en récompense des services rendus (d'où le nom de *kan-hia*, sacrifice collectif donné en récompense) : cela ne leur permettait pas de remonter jusqu'à leur Premier Ancêtre qui n'avait pas de chapelle dans leur temple, mais c'était simplement le droit d'offrir avec les rites solennels du *hia* un sacrifice à leurs ancêtres jusqu'au trisaïeul. Enfin le roi seul, avec les descendants des anciennes dynasties et le prince de Lou, avait un autre grand sacrifice quinquennal à tous ses ancêtres depuis le Premier Ancêtre, le *ti;* ce sacrifice, le plus grand et le plus important de ceux du temple ancestral, dépendait également de la pantaétéride d'intercalation, et se conjuguait avec le *hia*, celui-ci ayant lieu la troisième année, le *ti* la cinquième année de cette période, sans que pourtant les deux sacrifices pa-

raissent avoir été mis en rapport avec l'intercalation elle-même. En effet, dans le Lou (l'usage de la Cour Royale n'est pas connu, mais les princes de ce pays prétendaient s'y conformer exactement), il semble que le cycle des *hia* et des *ti* de chaque règne ait dépendu étroitement de la date du décès du prédécesseur : quand le deuil était achevé, après le sacrifice qui en marquait la fin, on faisait le *hia* pour la première fois, et le *ti* au printemps de l'année suivante, après quoi ils se succédaient régulièrement de cinq ans en cinq ans jusqu'à la fin du règne où une nouvelle mort venait modifier la régularité de leur cycle[1]. Le *hia* était le sacrifice par lequel l'ancêtre était « réuni » pour la première fois à toute la lignée des ancêtres ses prédécesseurs; le *ti* était celui par lequel le roi défunt était mis au rang des *ti*, Seigneurs, « à la droite et à la gauche du Seigneur d'En-haut ». Tel était du moins le sens du premier *hia* et du premier *ti* de chaque série, ceux de la fin du deuil; les autres n'étaient qu'un simple renouvellement du rite[2].

Les grands sacrifices aux ancêtres, quel que fût le

1. Le *Kong-yang tchouan*, k. 6, 2 b, dit simplement : « En cinq ans, on fait deux fois les sacrifices complets » (c'est-à-dire le *hia* et le *ti*). C'est Tcheng Hiuan, l'un des meilleurs savants des Han, qui, au IIe siècle de notre ère, a proposé les dates que j'indique ci-dessus, en rapprochant ce texte de divers passages du *Tch'ouen ts'ieou* et du *Tso tchouan*, dans son *Lou li ti hia tche* (Traité des sacrifices *ti* et *hia* d'après les rites du pays de Lou); les érudits chinois ont longuement discuté son hypothèse qui me paraît encore donner la meilleure explication.

2. Les noms mêmes des sacrifices en indiquent clairement le sens. Le mot *ti*, que je traduis par seigneur, est la forme substantive du verbe *ti*, offrir le sacrifice qui fait devenir seigneur (on pourrait dire *ti*-ifier, comme on dit déifier), avec l'alternance sourde-sonore à l'initiale (le verbe se prononçant anciennement *dei*, le substantif *tei*) sans changement de ton (parce que le ton normal des dérivés est le k'iu-cheng et que le mot primitif était déjà à ce ton). Le mot *hia* (*hàp*) dérive du mot *ho* (*hap*), réunir; le sens est donc « offrir un sacrifice collectif à tous les ancêtres réunis ensemble ». L'écriture a gardé la trace très nette de ces étymologies.

nombre des ancêtres auxquels ils étaient offerts, étaient de deux sortes : les uns consistaient en offrandes collectives faites à la fois à tous les ancêtres dont les tablettes et les *che* étaient tous réunis ensemble chez le Premier Ancêtre; les autres étaient les mêmes offrandes faites séparément à chaque ancêtre dans sa chapelle, les tablettes des plus anciens (ceux qui n'avaient plus de chapelle) étant seules réunies chez le Premier Ancêtre. Parmi les sacrifices trimestriels aux sept ancêtres ayant des chapelles, ceux d'été, d'automne et d'hiver étaient des sacrifices collectifs, ceux de printemps des sacrifices individuels; parmi les sacrifices quinquennaux à tous les ancêtres, le *hia* était du premier type, et le *ti* du second.

Au début du sacrifice *hia*, le Prieur accompagnait solennellement les quatre tablettes des *tchao* et des *mou* chacune de sa chapelle propre à celle du Premier Ancêtre où « on les réunissait pour manger »; et sur leur passage, tous devaient s'écarter et faire place; les tablettes des ancêtres qui n'avaient plus de chapelle propre, étaient aussi cérémonieusement sorties de leurs boîtes par le Gardien des Tablettes Déplacées, *cheou-t'iao*, et mises à leur place au banquet. L'ordre était entièrement généalogique : le Premier Ancêtre occupait le haut bout, face à l'Est, son fils à sa gauche, face au Sud, et son petit-fils à sa droite, face au Nord, et tous les descendants rangés ainsi en deux files, les *tchao* à la gauche, les *mou* à la droite à la suite du fils et du petit-fils respectivement, s'éloignant de plus en plus de l'Ancêtre à chaque génération. Les sept Cadavres (ils n'étaient jamais plus de sept, celui du Premier Ancêtre, ceux des rois Wen et Wou, et ceux des quatre *tchao* et *mou*, les ancêtres devenus *kouei* n'en ayant pas) se tenaient auprès de la tablette de l'Ancêtre qu'ils figuraient, du côté gauche. A la fin de la fête, les tablettes étaient reconduites à leur cha-

pelle avec le même cérémonial qu'au début. Dans le sacrifice *ti*, chaque tablette était laissée dans sa chapelle propre, avec son Cadavre auprès d'elle, et chacune avait son banquet personnel chez elle; celles qui n'avaient plus de chapelle avaient place au banquet de l'Ancêtre chez qui elles étaient conservées : le *cheou-t'iao* les sortait de leur boîte et les rangeait dans l'ordre généalogique, tous les *mou* descendants du roi Wen sur une ligne à sa gauche, tous les *tchao* descendants du roi Wou sur une ligne à sa droite, et tous les *mou* et les *tchao* antérieurs à ces deux rois (c'est-à-dire ceux qui n'avaient pas eu le Mandat Céleste et n'avaient été que des princes vassaux) en deux rangées à gauche et à droite du Premier Ancêtre Heou-tsi, exactement comme dans le sacrifice *hia*[1]. Aux sacrifices trimestriels collectifs et individuels, le cérémonial était le même, mais naturellement les ancêtres devenus *kouei*, c'est-à-dire qui n'avaient plus de chapelle, en étaient exclus[1].

En dehors de ces différences dans le nombre des ancêtres auxquels on sacrifiait, dans la disposition des offrandes, etc., toutes ces cérémonies étaient à peu près pareilles[2]. Naturellement, tout ce qui y prenait part devait être pur, sacrifiant, prieurs, victimes, ainsi que dans tous les grands sacrifices quels qu'ils fussent. Les Cadavres, « images des esprits », devaient être agréés par les ancêtres au moyen de la divination,

---

1. *Kong-yang tchouan*, k. 6, 2 b; *Li ki*, I, 435 (*Tseng-tseu wen*); TCHENG Hiuan, *Lou li ti hia tche*, ap. *T'ong tien*, k. 49, 7 b.

2. Un sacrifice royal aux ancêtres est décrit dans le *Che king*, 368-373 (*Tch'ou ts'eu*) : c'est ce texte qui a servi de base à ma description, en le complétant à l'aide de divers chapitres du *Li ki*, (en particulier, le *Li yun*, I, 505-509, le *Li k'i*, I, 552-669, le *Kiao t'ö cheng*, I, 610-617, le *Tsi t'ong*, II, 325-351, etc.) et leurs commentaires, ainsi que du *Tcheou li* (les paragraphes se rapportant au rôle religieux de chaque fonctionnaire); et même du *Yi li*, bien que celui-ci se rapporte, non à un sacrifice royal, mais à un sacrifice fait par un grand-officier.

et ils devaient se purifier comme le sacrifiant. Le jour devait être un jour faste, et on le déterminait par l'achillée. Pendant la purification de dix jours, on faisait les derniers préparatifs : on réparait les murs et les toits des temples, on en balayait les chapelles et la plate-forme; les tablettes étaient tirées de leurs coffres de pierre et dressées à leur place; enfin, la veille, on faisait une grande exposition de vases et d'offrandes.

Le jour venu, le roi revêtait la robe aux dragons et le bonnet noir, la reine prenait la robe aux faisans et se coiffait de la perruque de cérémonie; tous deux se rendaient séparément au temple, suivis respectivement des ministres et grands-officiers et de leurs femmes; ils entraient au son de la marche *wang-hia*, et se plaçaient, lui sur la plate-forme extérieure du temple auprès de l'escalier oriental, elle à l'intérieur du côté occidental. Puis tous les Cadavres, qui à leur arrivée étaient allés au bâtiment latéral de l'Ouest pour s'habiller du vêtement de cérémonie de leur défunt, faisaient leur entrée solennelle au son de la marche *sseu-hia* : le Prieur allait au-devant d'eux, et les accompagnait (il devait servir de truchement tout le long de la cérémonie, les morts et les vivants ne pouvant s'interpeller directement), ils se lavaient les mains, puis montaient au temple par l'escalier occidental, pendant que le roi, qui les avait attendus à sa place, allait les saluer et les invitait, par l'intermédiaire du Prieur, à s'asseoir; eux, sans mot dire, rendaient le salut et s'asseyaient chacun au côté gauche de sa tablette. Quand ils étaient à leur place commençait la cérémonie préliminaire d'inviter les mânes à venir au sacrifice et à prendre leur part des offrandes. Il y avait d'abord une libation : le roi allait jusqu'auprès des degrés occidentaux remplir sa coupe dans le vase à vin en forme de bœuf qui y avait été placé, il l'of-

fraît aux Cadavres qui versaient à terre quelques gouttes afin d'inviter par là les âmes vivant sous terre, les *p'o*, et buvaient le reste; c'était la première des neuf offrandes successives en quoi consistait l'ensemble du sacrifice. Immédiatement après, la reine qui était allée remplir sa coupe au vase à vin orné de tonnerres placé près des degrés orientaux, l'offrait aux Cadavres qui, sans avoir fait de libation, la buvaient : c'était la deuxième des offrandes. Quand la reine était retournée à sa place, les Cadavres sortaient du temple et allaient s'asseoir à l'Ouest de la porte, face au Sud, les tablettes étaient placées sur des nattes près d'eux, à leur droite, face à l'Est; ils restaient assis là pendant toute la cérémonie du matin, immolation des victimes et préparatifs du banquet.

Le roi descendait dans la cour et allait, le bras gauche découvert, au-devant de la victime principale, un jeune taureau destiné au Premier Ancêtre, Heou-tsi; il le conduisait en le tirant par la corde, suivi des ministres et des grands-officiers qui portaient les pièces de soie, et des officiers inférieurs qui portaient des brassées de paille pour placer sous la victime, tout en en chantant les qualités et la beauté. La bête était attachée au poteau de pierre dressé au milieu de la cour; le roi, prenant le couteau au manche orné de clochettes, coupait quelques poils près des oreilles et recueillait quelques gouttes de sang, il remettait le tout au Prieur et celui-ci allait les offrir dans le temple devant la tablette du Premier Ancêtre, afin de lui montrer que la victime était parfaite à l'extérieur et à l'intérieur; après quoi le roi abattait celle-ci à coups de flèches, avec le même cérémonial qu'au *kiao*. C'est sans doute alors que l'on introduisait et immolait les victimes des autres ancêtres, mais sans que le roi y prît directement part, et sans qu'on offrît aux tablettes du poil et du sang. Le massacre achevé, le roi ouvrait

la victime principale avec le couteau à clochettes, et enlevait le foie, puis il passait le couteau aux ministres et grands-officiers qui achevaient le dépècement. On prenait alors un peu de graisse dont on enduisait des tiges d'armoise et qu'on portait aux Cadavres qui la brûlaient afin que la fumée montât inviter les âmes qui sont dans le ciel, les *houen*. Puis le roi, après avoir lavé le foie de la victime principale avec du vin, le faisait cuire et l'offrait au Cadavre de Heou-tsi; la tête était portée dans le temple au pied du mur septentrional pour inviter l'âme résidant dans la tablette; enfin le Prieur allait faire une dernière invitation, pour le cas où les âmes seraient au loin, par une offrande près de la grande porte du temple. On ne savait pas où étaient les esprits, c'est pourquoi on les cherchait partout et on s'efforçait de les attirer par des offrandes en divers lieux, dans la chapelle, dans la cour, près de la porte, en criant : « Etes-vous là? Etes-vous ici? »[1]

Pendant qu'on invitait ainsi les mânes, les cuisiniers avaient apprêté les chairs de la victime; cela fait, le roi et la reine, avec les aides, disposaient les offrandes. En principe, aux cérémonies du temple ancestral, le sacrifiant devait, par respect, tout faire par lui-même; aussi prenait-il part directement à tous les préparatifs : « il rangeait la viande bouillie dans des vases de bois; la viande crue, désossée et non désossée, sur de petites tables; dans des vases couverts de jonc et

1. L'ordre général de la cérémonie préparatoire à la cour de Tcheou est donné par le *Kiao t'ö cheng* (*Li ki*, I, 612). Au Song, la musique précédait la libation. — Pour la position du roi et de la reine au début : voir *Li k'i* (*Li ki*, I, 563); cérémonie d'amener la victime : *Ibid.* 566; *Tsi fa* (II, 265); *Tsi yi* (II, 285-286); *Tsi t'ong* (II, 325-326); cérémonie de l'abattre à coups de flèches : *Tcheou li*, II, 207 (comm. de Tcheng Hiuan); offrande de poil et sang, dépeçage : *Kiao t'ö cheng* (*Li ki*, I, 615-616); triple invitation aux mânes : *Ibid.*, 613; recherche et appels des âmes : *Li k'i* (I, 567).

de grosse toile, la viande cuite sur des pierres chaudes et la viande rôtie à la broche ». La variété des plats permettait aux esprits de choisir, car « comment saurait-on ce qu'ils préfèrent? » Le Prieur allait présenter les offrandes devant les tablettes pendant que le roi saluait deux fois en se prosternant[1]. La cérémonie du matin s'achevait ainsi avec les préparatifs du banquet.

Quand toutes les offrandes avaient été disposées en ordre, la deuxième partie de la cérémonie, le sacrifice à proprement parler commençait. Les Cadavres étaient rangés dans l'ordre des chapelles du Temple Ancestral, à droite et à gauche du Cadavre du Premier Ancêtre[2]. Ils prenaient les poumons de la victime et du millet, puis du vin, ils en offraient un peu chacun à l'esprit de leur mort, qui, ainsi appelé, descendait en eux pour un instant; après quoi ils s'asseyaient et mangeaient au lieu et place de l'esprit. Quand le Cadavre avait mangé des trois premiers services, il se déclarait rassasié. Le Prieur, placé à côté du roi, l'invitait au nom de celui-ci à manger encore : « L'auguste Cadavre n'est pas encore repu, je l'invite à continuer ». On lui offrait un nouveau service dont il goûtait et après lequel il se déclarait de nouveau rassasié; le roi, sans rien dire, le saluait à genoux pour l'inviter à manger davantage encore, et il reprenait d'un nouveau service pour la dernière fois. On apportait alors les offrandes de liqueur : le roi et la reine alternativement lui présentaient l'eau, le vin doux, le vin clarifié, le vin rouge; chaque fois, il se levait, versait quelques gouttes en libation pour faire venir l'esprit en lui, puis se

1. *Li ki*, 618; II, 280, 321; cf. *Che king*, 369. — La présentation aux tablettes est décrite dans le *Yi li*, 596.

2. *Yi li*, chap. XV-XVI; *Li ki*, II, 337. — Les rituels décrivent presque toujours des cérémonies où il n'y a qu'un seul *che;* il est par suite difficile de savoir si, lorsqu'ils étaient plusieurs, on faisait une cérémonie particulière à chacun ou commune à tous.

rasseyait et buvait. Le sacrifiant et tous les assistants prenaient part à la cérémonie : quand le roi et la reine présentaient la coupe au Cadavre, il les remerciait en la leur offrant à son tour; quand il avait bu cinq fois, le roi faisait passer la coupe aux ministres, à la septième fois, il la faisait passer aux grands-officiers, à la neuvième fois, il faisait circuler des coupes parmi tous les petits officiers[1]. A ce moment quand « hôtes et assistants, — s'offraient la coupe, buvaient à la ronde[2] », six des Cadavres, ceux des ancêtres les plus rapprochés, se mêlaient à la foule, offrant et acceptant à boire, le septième seul, celui qui portait l'âme du Premier Ancêtre, Heou Tsi, restait immobile, trop auguste pour s'amuser ainsi. Le repas fini, le *Che* exprimait sa satisfaction et faisait des promesses de bonheur au roi ; et le Prieur les transmettait aussitôt: « Le Prieur habile reçoit la déclaration (des esprits), — il va la porter au pieux descendant: — « De bonne odeur est le pieux sacrifice, — les mânes sont satisfaits des boissons et des mets; — ils vous accordent un bonheur centuple : — tels sont vos désirs, telles soient leurs réalisations; — vous avez été exact, vous avez été diligent, — vous avez été correct, vous avez été soigneux, — pour toujours ils vous accordent les plus hautes faveurs, — par dizaines de mille, par centaines de mille! »[3] Alors les cloches et les tambours sonnaient, le roi retournait à sa place, et le Prieur annonçait : « Les esprits sont complètement ivres! » Les Cadavres

1. *Ibid.*, II, 336 (*Tsi t'ong*).
2. *Che king*, 370.
3. *Che king*, 371-372. La formule que donne *Yi-li*, 604, est presque identique : « L'auguste Cadavre ordonne au Prieur habile (de vous dire) : Je vous promets un bonheur nombreux, sans limite, pieux descendant! Venez, pieux descendant! Je ferai que vous receviez la faveur du Ciel; je rendrai abondante votre récolte dans vos champs; une longue vie, dix mille années; sans interruption je vous favoriserai! »

alors se levaient et, accompagnés par la musique, ils se retiraient sollennellement[1].

Le sacrifice s'achevait par une sorte de banquet communiel où on mangeait les restes[2]. Les Cadavres (qui à ce moment n'étaient plus possédés des esprits) venaient manger les restes des ancêtres, le roi ceux des Cadavres, les trois ministres ceux du roi, six grands-officiers ceux des ministres, huit officiers inférieurs ceux des grands-officiers; quand ces huit avaient fini, ils se levaient et allaient porter ce qui restait dans la cour du temple en bas des degrés, où les assistants les mangeaient, suivant leur rang hiérarchique, en finissant par les degrés les plus bas, les Bouchers, les Faisans (c'est-à-dire les maîtres de danse), et les Portiers[3]; ceux-ci étant des condamnés étaient les derniers. Les princes du clan royal qui n'avaient pu venir assister au sacrifice recevaient leur part de viande qui leur était portée en toute hâte par les Voyageurs, *hing-jen*, et qu'ils mangeaient après avoir fait eux-mêmes une cérémonie à leurs propres ancêtres.

Avec le banquet finissait la seconde partie de la cérémonie; mais tout n'était pas encore achevé: à ce moment commençait une troisième partie, au moins aussi importante que les premières, qui consistait en grandes danses accompagnées de musique et de chants dans la cour du temple ancestral, d'abord la Grande (danse) Guerrière, *ta-wou*, puis la danse de la paix,

1. *Che king*, 372.
2. C'est ce que le *Che king*, 372, décrit ainsi : « L'Auguste Cadavre se lève, — les tambours et les choses accompagnent le (départ du) Cadavre, — le Possédé (*chen-pao*) s'en retourne. — Les intendants, les femmes qui président, — enlèvent et emportent (les tables) sans retard; — oncles et cousins — tous sont admis au banquet particulièrement. — Les musiciens tous se mettent à jouer... — Les viandes sont dressées; — il n'y a pas de regrets, tous sont satisfaits, — ils sont ivres, ils sont repus... » Sur le détail de la fête, cf. *Li ki*, II, 329-330 (*Tsi t'ong*).
3. *Li ki*, II, 341 (*Tsi t'ong*).

ta-hia. La première figurait l'expédition du roi Wou contre Cheou des Yin, sa victoire et la pacification de l'empire[1]; elle se composait de six scènes successives pour chacune desquelles il y avait une musique particulière, avec chant, une pièce de vers, et enfin un livret en prose détaillé expliquant les faits représentés et les évolutions du ballet. C'était une pantomime jouée par soixante-quatre danseurs[2], disposés sur huit rangs de huit hommes, les fils des grandes familles admis au collège du *Pi-yong kong*. Ils arrivaient vêtus de la tunique ornée de dragons, coiffés du bonnet à pendant de jade, portant dans la main droite la hache de jade et au bras gauche un bouclier rouge. Le roi, vêtu comme eux, se plaçait du côté oriental; il donnait des ordres, et dirigeait la danse, jouant le rôle du roi Wou, dont les danseurs figuraient l'armée.

Le début était marqué par un roulement de tambours : c'était la première scène, le départ du roi Wou pour son expédition. Les danseurs faisaient d'abord trois pas en avant pour marquer le commencement des hostilités, puis ils se tenaient debout immobiles, le bouclier au bras, afin de montrer le roi réfléchissant et

---

1. La danse *ta-wou*, sur laquelle voir l'excellent article de M. Wang Kouo-wei, *Yo che k'ao lio* (Etude sur la Musique et les Odes qui s'y rapportent) dans le *Kouang-ts'ang hio k'iun ts'ong chou*, qui a définitivement établi le rapport entre les scènes de la danse et diverses odes du *Che king*, est bien connue; d'une part elle est décrite en détail dans un chapitre du *Li ki*, I, 94-98 (*Yo ki*), cf. *Tso tchouan*, 320; de l'autre les chants de chaque scène sont conservés dans le *Che king;* enfin le livret de la pantomime a été partiellement aussi conservé dans le *Chou king :* il y formait les chapitres *T'ai che*, *Mou che*, *Wou tch'eng* et *Fen k'i*, respectivement des première, deuxième, troisième et cinquième scènes (ceux des quatrième et sixième scènes paraissent n'avoir jamais fait partie de *Chou king*.) On sait qu'aujourd'hui le *Mou che* seul subsiste authentique; le *T'ai che* et le *Wou tch'eng* actuels sont des faux du IIIe siècle p. C., mais il y a de nombreux fragments du premier. Quant au *Fen-k'i*, il était perdu dès le temps des Han.

2. *Kong-yang tchouan*, k. 1, 13 a.

attendant l'arrivée des feudataires[1], puis refusant de continuer sa marche et ramenant l'armée en arrière; et la scène se terminait par la danse du départ de l'armée : « en avant, les troupes battaient le tambour et criaient; les troupes dégaînaient; ceux d'avant chantaient, ceux d'arrière dansaient[2] ». Pendant ce temps, les musiciens aveugles sous la direction du Maître de Musique chantaient l'ode « le roi Wou nuit et jour », dont les paroles sont : « L'Auguste Ciel a fixé le mandat; — les deux souverains l'ont reçu; — devenu roi (Wou) n'ose se reposer; — nuit et jour il affermit (sur lui) le mandat profondément, silencieusement. — Oh! il continue à le faire briller, — il y applique son cœur, — en sorte qu'il se l'assure! »[3].

La deuxième scène était la défaite de Cheou le tyran de la dynastie Yin, sa mise à mort avec ses deux concubines. On frappait une deuxième fois le tambour pour marquer que le combat allait commencer. Le roi ou celui qui le remplaçait, « tenant à la main gauche la hache jaune, brandissant dans la main droite le fanion blanc pour faire un signal[4] » faisait ses pas et ses évolutions; les danseurs, pour figurer la bataille, sautaient, frappaient le sol du pied avec violence, et agitaient les bras, deux hommes armés de clochettes et placés à l'extrémité de chaque rang les lançaient à l'attaque quatre fois, c'est-à-dire les faisaient avancer de quelques pas, puis s'arrêter pour se remettre en ordre. « Dans l'affaire d'aujourd'hui, n'avancez pas

1. *Li ki*, II, 97 (*Yo ki*). La description générale de cette danse, partout où je ne donne pas de références, est tirée de là.

2. *T'ai che*, restitution par Kiang Cheng, *Chang chou tsi tchou yin chou*, cf. Legge, *Shoo king*, II, 298.

3. *Che king*, Legge, 575. Le titre que je donne est celui du *Li ki*, Couvreur, I, 328 (*Tsi t'ong*); le titre actuel est fait du premier vers. Sur les raisons d'identifier la pièce du *Che king*, avec celle à laquelle le *Li ki* donne ce titre, voir Wang Kouo-wei, *op. cit.*, 14 b-15 a.

4. *Mou che*, ap. *Chou king*, 300.

plus de six pas, sept pas, puis arrêtez-vous et remettez-vous en ordre! Hommes, du courage! Ne frappez pas plus de quatre coups, cinq coups, six coups, sept coups, puis arrêtez-vous et remettez-vous en ordre! Du courage, hommes! »[1]. Pendant ce temps les musiciens aveugles chantaient l'ode de Wou : « O Auguste roi Wou — rien égale ta gloire! — Vraiment accompli était le roi Wen, — qui a ouvert la voie à son descendant (Wou). — En lui succédant, Wou, tu reçois (l'héritage), tu vaincs Yin, tu réprimes ses cruautés, — tu fais que soit établie ton œuvre[2]. »

La troisième scène figurait la « marche vers le midi » c'est-à-dire le retour à Tcheou[3]. Les danseurs, divisés en corps, avançaient en marchant simplement, sans sauter, afin de montrer que l'œuvre était achevée, tandis qu'était chantée l'ode Tcho : « Oh puissante était l'armée du roi, — qu'il nourrissait, obéissant (au Ciel), au temps de la nuit; — quand la lumière brilla, — il prit sa grande armure. — Nous qui, par la faveur (céleste) avons reçu — l'œuvre accomplie par le roi martial, — pour bien user de notre héritage, — vraiment votre exemple nous suivrons! »[4].

La quatrième scène figurait « le roi fixant la frontière méridionale », ce qui ne suggère aucune scène

---

1. *Mou che*, ap. *Chou king*, 304. Ce passage de la harangue royale avant la bataille, inspiré des évolutions des danseurs du *ta-wou*, en donne une bonne description.

2. *Che king*, 594.

3. Le départ était appelé *Pei-tch'ou* la sortie vers le Nord; le retour devait évidemment être désigné comme *Nan*, marche vers le Sud. Il est remarquable que ces orientations, fausses géographiquement, si on les rapporte à la légende, sont exactes si on les rapporte aux mouvements des danseurs dans la cour du temple ancestral; celui-ci étant au fond de la cour du côté Nord, et les danseurs lui faisant face, le départ et la marche au combat des première et seconde scènes faisait avancer les danseurs vers le Nord, tandis que le retour, de la troisième à la sixième scène, en les ramenant à leur point de départ, les faisait se diriger vers le Sud.

4. *Che king*, 606.

précise de la légende, et on chantait l'ode *Houan* : « En paix sont les dix mille pays, — se succèdent les bonnes années, — le mandat du Ciel n'est pas épuisé. — Martial est le roi Wou, — confiants sont ses nobles, — il les emploie dans les quatre directions, — et assure l'établissement de sa famille. — Oh! glorieux devant le Ciel, — qui l'a fait souverain à la place de Chang! »[1].

A la cinquième scène, « le partage du gouvernement entre le duc de Tcheou et le duc de Chao », les danseurs séparaient leurs rangs et avançaient, pendant qu'on chantait l'ode *Lai* : « Le roi Wou travaillait avec zèle, — aussi l'avons-nous reçu (le mandat céleste); — nous le répandons en y pensant sans cesse, — dorénavant nous cherchons à l'établir fermement, — ce mandat de Tcheou; — oh! pensons-y sans cesse! »[2].

Enfin la sixième et dernière scène symbolisait le retour de la paix : les danseurs revenaient se ranger à leur point de départ du début de la première scène, et là ils s'arrêtaient, puis mettaient le genou droit en terre[3]. Pendant ce temps, on chantait l'ode *Pan* : « Oh! souverain est Tcheou! — Il a gravi les hautes montagnes, — les montagnes abruptes, les pics escarpés; — or vraiment (il a franchi) le Fleuve soumis; — tout sous le ciel — il réunit sous sa domination; — tel est le mandat de Tcheou! »[4].

La Grande danse guerrière *ta-wou* achevée, on exécutait une danse de caractère pacifique, le *Ta-hia*, dont on attribuait l'invention à Yu le Grand, et qui, représentant le bon gouvernement et la paix universelle, devait contribuer à produire l'ordre et la tranquillité dans l'empire. Le détail des diverses scènes de cette

1. *Ibid.*, 607. Chang est un autre nom de la dynastie Yin.
2. *Ibid.*, 608.
3. *Li ki*, I, 95.
4. *Che king*, 609.

danse n'est pas connu; les danseurs étaient vêtus d'une robe de soie blanche serrée à la taille, et, par-dessus, d'une tunique ouverte, et ils portaient le bonnet de peau. Le Ta-hia achevé, il est probable que d'autres danses moins importantes étaient exécutées en l'honneur de divers princes de la maison royale : dans le Lou, on faisait la danse Jen des Barbares du Sud et la danse Mei des Barbares de l'Est, mais c'étaient là des danses particulières à ce pays, destinées à rappeler la soumission des tribus barbares voisines[1].

Les cérémonies du Temple Ancestral, si elles étaient les plus importantes n'étaient pas les seules en l'honneur des ancêtres. A certains d'entre eux qui n'avaient pas de tablette au Temple, la piété d'un descendant avait élevé un temple particulier. Il y avait d'abord, à la cour de Tcheou (et par imitation à celle de Lou), le Palais-Clos, *Pi-kong*, élevé à Kiang Yuan, la Première-Mère, *Sien-pi*, la mère du Premier-Ancêtre, le Souverain Millet Heou-tsi[2]. « Comme elle n'avait pas de mari aux côtés de qui recevoir les offrandes en qualité d'épouse » puisqu'elle était devenue mère en marchant sur l'empreinte des pas du Seigneur d'En-haut, on lui avait élevé un temple particulier; le temple restait toujours fermé, car l'habitation des femmes est close; les jours de fête, on y offrait un sacrifice et on dansait en son honneur la danse *ta-hou*, dont l'origine était attribuée à T'ang le Victorieux, le fondateur de la dynastie Yin. Cette sorte de précédent permit de rendre un culte à des personnages qui n'avaient pas de place dans le Temple Ancestral : ainsi au Lou, en 718, on éleva ainsi un temple particulier à la mère du prince Houan (c'était une femme secondaire du

1. *Li ki*, I, 731-732 (*Ming-t'ang wei*).
2. *Tcheou li*, II, 32, et commentaire de Tcheng Hiuan, d'où est tirée la citation qui suit; *Che king*, 620.

prince Houei, et au Temple Ancestral, la femme légitime seule avait sa tablette auprès de son mari), et on lui fit des sacrifices avec des danses[1]. Mais les cérémonies de ce genre restèrent toujours des cérémonies d'importance secondaire : le seul culte officiel des ancêtres était celui qu'on leur rendait au Temple Ancestral.

Les simples particuliers n'avaient naturellement pas de cérémonies aussi compliquées : ils n'avaient pas tant d'ancêtres à qui sacrifier, ils leur offraient de moindres victimes, ils n'avaient pas de danse. Mais le rituel restait dans son ensemble le même, avec le rôle important de la femme tout le long de la cérémonie, et l'obligation pour le sacrifiant de servir lui-même les âmes de ses ancêtres sans pouvoir se faire remplacer par des domestiques. Si le sacrifiant était un enfant en bas âge, et ne pouvait accomplir les cérémonies, il n'en était pas pour cela dispensé complètement, mais on les lui faisait suivre, porté sur le bras de sa nourrice, et il était ainsi censé les accomplir. Ceux qui n'avaient pas de temple ancestral élevaient un autel temporaire dans la salle principale de la maison, et y dressaient la tablette du défunt; un petit-fils de celui-ci servait de Cadavre, et le sacrifice se déroulait presque identique à celui des rois, sauf que le nombre de présentations du vin et des mets était bien moindre; il se terminait également par une sorte de repas communiel de tous les membres de la famille, puis le Cadavre se déclarait repu et satisfait et se retirait. Le culte des Ancêtres était le culte de tous les patriciens, chaque famille noble petite ou grande avait ses ancêtres qui la protégeaient, et le rituel royal n'avait rien de particulier, mais se distinguait seulement par sa magnificence.

---

1. *Tso tchouan*, 19.

III. — Cérémonies occasionnelles.

Ni le cycle des fêtes saisonnières, ni celui des fêtes du temple ancestral, n'épuisaient toute la vie religieuse du roi et des seigneurs. Sans même reparler ici des gestes usuels, tous les actes importants étaient entourés de cérémonies nombreuses. Leur mariage n'était parfait qu'après une cérémonie aux Ancêtres. Qu'ils aient un fils, ils devaient le présenter aux Ancêtres à son troisième mois, en lui donnant un nom, et on offrait alors un *suovetaurile*. La prise du bonnet viril se faisait aussi en présence des Ancêtres, dans leur temple.

La guerre, affaire grave et qui mettait en danger l'état entier, ne pouvait se faire sans de multiples cérémonies[1]. C'est dans le temple des ancêtres que le prince annonçait la déclaration de guerre, et donnait sa charge au général en chef en ces termes : « La charge relative au Dieu du Sol et au Dieu des Moissons repose sur le général. Or actuellement l'état est en péril. Je souhaite et prie que vous répondiez (à ce péril) ». La charge ainsi conférée, on consultait les sorts afin de fixer un jour faste pour les cérémonies de la remise du tambour et de l'étendard, et du dévouement du général. Le jour venu, celui-ci se rendait au Temple Ancestral, puis, après avoir reçu des mains du prince la hallebarde et la hache, et s'être fait répéter la charge de commander l'armée, il se coupait les ongles, se revêtait de l'habit funéraire, et se vouait ainsi à la mort en échange de la victoire. Puis on allait au tertre du dieu du Sol, le prince offrait une victime dont le sang arrosait la tablette en pierre du dieu, et présen-

1. *Houai-nan-tseu*, k. 15, 16 a; Granet, *Danses et Légendes*, I, 324.

tait au général en chef une part de la viande crue du sacrifice. Il y avait alors une grande revue des troupes auprès du tertre du Dieu du Sol, et c'est probablement à ce moment que le tambour, gardé dans le Temple Ancestral pendant la paix, était remis au général après avoir été frotté de sang, souvent du sang d'une victime humaine.

Au moment du départ, le Comte des Affaires religieuses allait chercher au Temple la tablette la plus récente, celle du père du prince régnant, et le Grand Prieur de son côté allait prendre la tablette du Dieu du Sol; chacune était placée sur un char, car elles devaient suivre toutes deux l'armée en campagne[1]. Dieu du Sol et Ancêtres prenaient une part active à l'expédition : c'est devant le premier qu'on punissait, devant le second qu'on récompensait[2]; mais la distinction n'était pas toujours aussi nette, et on châtiait aussi devant l'Ancêtre, témoin Yin de Tche, un grand officier du Tsin qui, fait prisonnier par les gens de Tch'ou déclarait, quand il fut renvoyé dans son pays après dix ans de captivité (587), qu'il retournait pour être exécuté par son père dans le temple ancestral[3]. Au cours de la campagne, on n'établissait pas un camp sans faire des offrandes au dieu du sol du lieu; et chaque fois que le roi pénétrait sur le territoire d'une principauté, il en avertissait le Seigneur d'En-haut par un sacrifice *lei*, c'est-à-dire en allumant un grand bûcher[4]. Au retour, le Directeur des Chevaux, ministre de la guerre, dirigeait l'entrée triomphale de l'armée victorieuse à la capitale : « tenant de la main droite la flûte avec laquelle il dirigeait les chants de triomphe, et de la main gauche la hache, il marchait en

1. *Li ki*, I, 433-434 (*Tseng-tseu wen*); Chavannes, *Dieu du Sol*, 512.
2. *Chou king*, I, 155 (*Kan che*).
3. *Tso tchouan*, 352.
4. *Li ki*, I, 276 (*Wang tche*).

avant des musiciens; il faisait l'offrande au dieu du Sol[1] ». Celle-ci consistait souvent en un ou plusieurs prisonniers qu'il lui immolait et dont le sang arrosait la tablette, qu'il venait de remettre à sa place. D'autres étaient offerts aux Ancêtres dans leur temple, ou tout au moins leur étaient présentés. Une grande revue était passée devant la porte Sud du Temple Ancestral : chacun apportait là les têtes des ennemis qu'il avait tués ou amenait les prisonniers qu'il avait faits, et on les rangeait en ordre : le prince buvait une coupe et offrait à boire aux troupes, puis quand les scribes avaient compté les têtes entassées, il distribuait les récompenses[2]. Les têtes étaient portées aux Ancêtres à l'intérieur du temple et brûlées en leur honneur. C'est ainsi, racontait-on, que le roi Wou avait présenté à son père Wen la tête du tyran Cheou des Yin. « Le roi Wou étant devant la tablette, le Grand Maître (de la Musique) apporta (le cadavre de) Cheou roi de Chang; il suspendit sa tête à l'Etendard Blanc, et les têtes de ses deux femmes à l'Etendard Rouge; puis ayant ainsi exposé les têtes coupées il entra les brûler dans le Temple Ancestral de Tcheou[3] ». Après quoi on présentait encore d'autres offrandes, bœufs, moutons, porcs, etc., au dieu du Sol et aux Ancêtres. Mais si l'armée avait subi une défaite, on se contentait d'aller l'annoncer aux Ancêtres et au dieu du Sol en reportant les tablettes chacune à sa place avec une offrande, et le Directeur des Chevaux prenait les vêtements de deuil pour accomplir la cérémonie[4].

Ce n'est pas tout. Une armée partant en campagne ne se mettait pas en marche sans qu'un sacrifice eût

---

1. *Tcheou li*, II, 182-183.
2. *Tso tchouan*, 210, décrit l'entrée triomphale à sa capitale du prince Wen de Tsin après sa victoire sur le Tch'ou (632).
3. *Yi Tcheou chou*, k. 4, 11 b (§ 40).
4. *Tcheou li*, II, 183.

été offert à l'Ancêtre des Chevaux. D'autre part, une ville assiégée ou craignant de l'être se préparait par de nombreuses cérémonies. Il fallait faire des sacrifices aux quatre points cardinaux; si l'ennemi venait de l'Est, on immolait un coq sur un autel élevé à la porte orientale, s'il venait du Sud, un chien près de la porte méridionale, s'il venait de l'Ouest, la victime était un mouton, du Nord, un porc; les sorciers montaient sur la muraille et tiraient des pronostics des vents et des émanations[1].

La guerre n'était pas le seul fait inattendu qui fût cause de cérémonies religieuses. S'il survenait une éclipse de soleil, il fallait aller au secours du soleil. Le roi se rendait en hâte auprès du tertre du dieu du sol et le liait d'une corde rouge dont il entourait trois fois l'arbre du dieu; suivi de ses grands-officiers, il les rangeait en bataillon, faisait battre le tambour, et lui-même tirait des flèches avec « l'arc qui secourt le soleil »; en même temps on offrait une victime au dieu du Sol, ainsi que chaque fois qu'on faisait une prise d'armes auprès de lui. Les princes de leur côté faisaient aussi battre le tambour, mais simplement dans la cour du palais, et ils ne se permettaient pas d'offenser le dieu du sol en le liant[2]. Pour une inondation, on faisait une cérémonie du même genre : il fallait se défendre à main armée contre les eaux envahissantes, comme on avait lutté pour sauver le soleil, on battait le tambour et on immolait une victime au dieu du Sol[3]. Lors d'une sécheresse prolongée, quand les sacrifices ordinaires avaient été accomplis en vain, on fai-

1. *Mo tseu*, Forke, 615-616. Ce passage appartient au k. 15 qui doit dater du IIIe siècle a. C.

2. *Kong-yang tchouan*, k. 3, 19 b, et le commentaire de Ho Hieou (IIe s. p. C.) à ce passage. Cf. Chavannes, *Dieu du Sol*, 480-490.

3. *Kong-yang tchouan*, k. 3, 20 a; le *Tso tchouan*, 109, considère la cérémonie comme incorrecte.

sait danser des sorcières, ou même on en brûlait quelques-unes, afin d'obtenir la pluie[1].

Le roi était-il malade? Prieurs, devins, sorciers, cherchaient quelle divinité offensée pouvait lui avoir envoyé cette maladie, afin de l'apaiser par un sacrifice et d'en obtenir la guérison[2]. Il fallait parfois moins encore pour que les cérémonies fussent prodiguées : le moindre fait extraordinaire ou simplement bizarre y suffisait. Dans la seconde moitié du VIIe siècle, un coup de vent jeta à la Porte Orientale de la capitale du Lou un oiseau de mer inconnu : le prince de Lou le fit aussitôt transporter au Temple Ancestral et offrit pendant trois jours des sacrifices accompagnés de musique[3].

Dans ces circonstances, rois et princes ne faisaient que suivre l'exemple des simples particuliers qui eux aussi pour toute maladie, tout malaise, tout fait étrange, appelaient le sorcier ou le devin, et sacrifiaient suivant leurs indications.

---

1. *Tcheou li*, II, 102; *Tso tchouan*, 180; *Li ki*, I, 261 (*T'an kong*).
2. *Tso tchouan*, 810.
3. *Kouo yu*, k. 4, 7 a (*Lou yu*); *Tchouang-tseu*, 353.

CHAPITRE V

Le Sentiment Religieux

Dans cette religion qui était avant tout sociale, officielle, non individuelle, et que le ritualisme envahissait et desséchait de jour en jour, quelle place restait au sentiment religieux? Celui-ci semble avoir varié sous l'influence des écoles philosophiques du milieu et de la fin de la dynastie des Tcheou.

Le sentiment religieux antique, celui qui répondait exactement aux pratiques mêmes de la religion, et dont celle-ci ne se dégagea que pour mourir, consistait surtout en une conformité étroite et de tout instant des actes publics et personnels avec la tendance générale des périodes du cycle[1]. Les sacrifices et les grandes fêtes en effet ne faisaient pas toute la vie religieuse : elle était loin d'être aussi bornée; elle commandait toutes les existences particulières et toutes les relations sociales de ses observances et de ses interdictions saisonnières. C'était là le fond même de la vie religieuse, et les sacrifices, quelque importants qu'ils fussent, n'étaient que des relais à des moments particulièrement critiques du cycle périodique. Ce sentiment profond avait d'autant plus d'importance que c'est en lui seul que communiait la grande masse de la population chinoise, la plupart des patriciens, ceux qui étaient dépourvus de charges, et tous les plébéiens; c'est par

1. De Groot, *Universimus*, chap. xi, 303-330.

lui seul qu'ils prenaient part à la vie religieuse générale. Quand, en été, les chefs de village ouvraient les portes des villages, les chefs de famille celles de leur maison, qu'on supprimait les péages, que tous, gens et bêtes, quittaient les maisons du village pour aller vivre dans les huttes des champs, que le lien familial strict se détendait, et que les familles se groupaient par trois dans la même hutte, tous savaient que c'était parce qu'en cette saison de plein air et d'ouverture universelle, il fallait que tout fût matériellement ouvert, et ils sentaient qu'en accomplissant « les règlements de l'été » chacun en sa sphère contribuait à assurer la marche du monde. De même lorsqu'en hiver on fermait les portes des villages et des maisons en les crépissant pour les mieux clore, que tous, hommes et bestiaux, devaient être rentrés à la maison et à l'étable, au point que tout animal errant était à qui le prenait et l'enfermait, ils savaient que « par là ils aidaient à la clôture et à la fermeture du ciel et de la terre[1] », et ainsi participaient à la continuation de l'ordre universel.

Mais à cet état d'esprit général, se superposait chez les privilégiés qui accomplissaient les sacrifices l'idée que ceux-ci devaient leur apporter des avantages personnels et immédiats. Le rituel même y prêtait, puisqu'à la fin des cérémonies aux Ancêtres, le Cadavre lui-même promettait le bonheur en remerciement des offrandes qui lui avaient été faites. Ce sentiment naturel, mais contraire aux idées fondamentales de la religion officielle, était blâmé : c'est ainsi que le scribe de l'Intérieur Kouo ayant assisté en 672 au sacrifice offert par le duc de Kouo à l'esprit de Tchou de Tan (le fils du mythique empereur Yao), et ayant constaté que celui-ci demandait un accroissement de territoire, dé-

1. *Li ki*, I, 403 (*Yue ling*).

clarait que cet égoïsme irriterait l'esprit et porterait malheur, prédiction que la conquête du Kouo par le prince de Tsin en 658 réalisa quelques années plus tard. C'est probalement cette opposition de l'esprit de gain, *k'icou-li*, personnel et de la recherche de l'intérêt général qui aurait dû être le seul but du culte, qui conduisit à tenir compte de l'intention pour classer la valeur des sacrifices, et à tenir pour mauvais, en dehors de toute faute rituelle, ceux qui étaient faits dans un but égoïste. C'était une idée courante au IVe siècle : on la retrouve à cette époque exprimée fréquemment par l'auteur du *Tso tchouan.* Quelques écoles qui avaient alors fait leur cette notion, l'étendirent, attachant la plus grande importance à l'intention et en général à l'état d'esprit du sacrifiant dans le sacrifice. L'école de Mo-tseu attribuait au Maître une comparaison de l'homme qui sert bien les esprits avec le bon serviteur qui fait son devoir même quand son maître ne le voit pas, ce qui implique l'absence de toute intention égoïste. L'école confucéenne interprétait en ce sens une parole de Confucius : « En sacrifiant (aux âmes des ancêtres) il faut être comme si les ancêtres (en propre personne) étaient présents, en sacrifiant aux dieux, il faut être comme si les dieux étaient présents ». Elle avait pris une position très nette sur ce point. « Les jours de sacrifice, (le roi Wen) était moitié joyeux, moitié triste : pendant l'offrande, il était joyeux (de la présence des parents), quand elle était achevée, il était triste (de leur départ) ». Aussi « le fils pieux dans ses sacrifices est complètement zélé, complètement sincère, complètement respectueux », et les actes rituels ne devaient être que l'extériorisation de ses sentiments intimes, mais sans que pour cela il pût se permettre la moindre innovation, restriction ou addition aux rites traditionnels : on arrivait ainsi à une justification de ritualisme, simple codification des

mouvements extérieurs inspirés par les sentiments intérieurs.

Si le Chinois de ce temps s'appliquait à rectifier ses intentions afin que son sacrifice fût bon, ce n'était pas toujours parce qu'il croyait les esprits réellement présents. Dans certains cercles lettrés, sous l'influence de l'Ecole des Devins et de sa théorie du *yin* et du *yang*, sous celle aussi de l'école taoïste, on s'était mis à douter de l'existence des dieux et des esprits : ces idées étaient assez répandues pour que Mo-tseu, dans la seconde moitié du v[e] siècle, consacrât une section de son ouvrage à la démonstration de leur existence. En fait, le monde pouvait s'expliquer par la théorie du *yin* et du *yang*, sans faire intervenir aucun dieu, aucun esprit personnel, par l'action réciproque des deux substances primordiales qui, par leurs transformations, produisaient toutes choses; en face de ces grandes lois cosmiques universelles et immuables, les divinités du panthéon officiel avec leurs petites fonctions et leurs petites interventions personnelles faisaient piètre figure : le Seigneur d'En-haut put encore se sauver en se dépersonnalisant[1] de plus en plus pour devenir simplement le Ciel, *t'ien*, c'est-à-dire la matérialisation première et la plus générale du *yang*, de même que le Souverain Terre, et, en général, tous les dieux du sol devenaient la matérialisation du *yin;* mais pour les autres, il n'y avait pas de place. Et pour

1. Les textes anciens me paraissent donner l'impression d'un effort vers le développement de la personnalité des dieux et vers la construction mythologique, commencé en dépit de conditions assez défavorables puis arrêté sous l'influence des conceptions philosophiques, qui tendaient à la dépersonnalisation des divinités, bien plutôt que de la conservation constante des formes impersonnelles ou à demi-personnelles seulement qui ont dû être celles de la religion chinoise préhistorique. Mais celles-ci n'étaient pas bien loin, ni dans le temps ni dans le sentiment religieux populaire, et c'est ce qui explique comment la plupart des dieux n'acquirent jamais une très forte personnalité et la répudièrent très facilement.

le Seigneur d'En-haut lui-même, on doutait qu'il pût intervenir dans des cas particuliers : quand le prince King de Ts'i malade voulut immoler son prieur pour l'envoyer auprès du Chang-ti faire son éloge, son ministre Yen-tseu l'en dissuada en lui disant : « Si le Seigneur d'En-haut est puissant, (votre Prieur) ne pourra le tromper; s'il n'est pas puissant, le Prieur ne servira à rien![1] » De même pour les âmes des morts, sans se prononcer nettement sur leur existence, on doutait qu'elles eussent gardé leur conscience; et la phrase « si les morts ont leur connaissance[2] » revient fréquemment dans les écrits de la fin des Tcheou. Ce mouvement d'idées eut pour résultat une tendance à restreindre non pas les sacrifices et fêtes religieuses elles-mêmes, mais la conception qu'on se faisait du rôle, de tout temps assez mince, des dieux et des esprits dans les cérémonies du culte, et à les éliminer des interprétations philosophiques de l'efficacité du sacrifice.

Ces deux courants de spéculation qui auraient dû s'exclure, puisque l'un portait à croire que les esprits assistaient réellement aux cérémonies faites en leur honneur, tandis que l'autre tendait à nier leur existence, s'unirent au contraire sans trop de peine, probablement parce qu'ils mettaient en relief des faces différentes de l'acte religieux : l'un attirait l'attention sur le sacrifiant lui-même et son état d'âme, on en garda la notion que le sacrifiant doit prendre un état d'esprit particulier, concentrer toute son attention sur la cérémonie même, et de plus, pour s'y préparer, cultiver sa vertu et sa moralité; l'autre expliquait rationnellement l'efficacité de la cérémonie entière : il donna la teinte générale du mélange. D'autre part les

1. *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou*, k. 1, 4 b (§ 12).
2. *Mo-tseu*, k. 8, Forke, 345; *Kouo yu*, k. 19, 21 a; *Tchan kouo ts'ö*, k. 3, 50 b.

vieilles idées sur l'importance de se conformer au rythme régulier des périodes cycliques n'avaient rien perdu de leur force. De là sortit une théorie toute particulière des fêtes religieuses : elles furent considérées comme des procédés destinés à mettre en harmonie la Norme Céleste, *t'ien-tao*, c'est-à-dire l'action du *yin* et du *yang* par le moyen des Cinq Eléments dans le monde physique, et la Norme Humaine, *jen-tao*, c'est-à-dire les actions dans le monde moral, d'une part en les accomplissant exactement en temps correct, de l'autre en rectifiant ses intentions à ce moment, sans aucune intervention de divinité personnelle. On arriva ainsi à expliquer rationnellement par le menu toutes les cérémonies[1]. Par exemple, une éclipse de soleil et de lune donnait lieu à une prise d'armes près du Tertre du dieu du Sol pour aller au secours de l'astre et le délivrer du monstre qui le dévore. A cette explication mythologique on en substitua une autre philosophique : la lumière, le soleil, étant *yang*, et l'obscurité *yin*, l'éclipse est le triomphe de *yin* sur le *yang;* or la Terre est *yin*, et par conséquent le dieu du sol également, c'est pourquoi on va au secours du *yang* en luttant contre le *yin*, et pour cela on attaque le dieu du Sol, représentant du *yin;* cette nouvelle explication modifiait complètement le sens de la cérémonie, mais le sens des actes religieux change de génération en génération alors que les rites restent stables. Si la vie se resserre en hiver, si on ne doit pas travailler aux champs, c'est que c'est alors le temps où domine le *yin*, repos; si elle s'élargit en été, si l'on ouvre tout en cette saison, si on travaille aux champs, c'est qu'elle est celle de la domination du *yang*, activité. Le

1. Sur l'influence de la théorie philosophique du *yin* et du *yang*, cf. Granet, *La religion des Chinois*, 117 et suiv.

yang en effet va augmentant et le *yin* va diminuant jusqu'au solstice d'été, à partir duquel ils croissent et décroissent en sens inverse jusqu'au solstice d'hiver, et les équinoxes sont leurs temps d'égalité. Si le Fils du Ciel doit habiter chaque saison un pavillon différent du Palais-Sacré, c'est pour suivre le mouvement du *yin* et du *yang* à travers les saisons : il châtie en automne (*yin*) et récompense au printemps (*yang*); et de plus, chacune des cinq salles de ce palais est mise en rapport avec l'un des Cinq-Eléments. D'autre part, on admit que le *yin* était inférieur au *yang* et que par suite on devait les traiter de façon différente : on commandait au *yin*, on l'attaquait, tandis qu'on priait le *yang*. C'est pourquoi, dans les temps d'inondation, on se contentait de renforcer le *yin* en déplaçant le marché. En effet le marché établi par la femme du seigneur et situé au Nord était *yin;* en le déplaçant, avec des cérémonies que celle-ci présidait de nouveau, on renforçait le *yin* et on le mettait en état de triompher du *yang*. Mais en temps de sécheresse, on forçait le *yin* à se manifester en faisant danser des sorcières au soleil : celles-ci en effet sont *yin* comme les esprits dont elles sont possédées, tandis que le soleil est *yang;* ainsi le vieux rite de danse des sorciers et sorcières faiseurs de pluie, qui à l'origine avait suffi à produire la pluie par lui-même, avait changé de sens pour n'être plus qu'un des cas particuliers de l'alternance du *yin* et du *yang*. L'offrande aux morts comportait une libation au *p'o* souterrain, et de la fumée adressée au *houen* céleste : on expliqua que l'homme était, comme toutes choses, composé de *yin* et de *yang*. Rien n'échappa à cette interprétation dont la simplicité avait des apparences rationnelles qui séduisaient les lettrés de ce temps. On arriva même à justifier par là des nouveautés religieuses de toute sorte : l'astrologie, que des influences méditerranéennes introduisi-

rent en Chine vers le IVe siècle avant notre ère, se fit accepter grâce à l'assimilation des Vertus des Cinq Planètes à celles des Cinq-Eléments; et avec elle toute une mythologie et un culte stellaires d'origine étrangère. De vieux cultes s'en trouvèrent transformés, celui des Cinq-Seigneurs par exemple, où la théorie des Cinq-Eléments et l'astrologie pénétrèrent ensemble. Et c'est sous l'influence d'idées analogues que se constitua vers la fin des Tcheou la théorie des sacrifices *fong* et *chan*, qui devait jouer un si grand rôle dans le culte dynastique des siècles suivants. Car si c'étaient peut-être des sacrifices extrêmement anciens, leur réapparition à cette époque fut une véritable création, où, à côté des notions d'établissement d'un ordre nouveau par cession de la lignée des souverains anciens et intronisation de la nouvelle lignée, notions sans doute traditionnelles, on fit entrer des idées de longévité personnelle acquise par le souverain qui accomplissait le rite, idées nouvelles empruntées aux spéculations astrologiques, numériques, etc. du temps.

C'est ainsi que se formèrent, dans le milieu assez particulier des cercles lettrés de la fin des Tcheou, les théories religieuses qui devaient, survivant à la vieille religion elle-même, servir de base à l'orthodoxie officielle des lettrés au temps des Han, et, se développant de siècle en siècle, durer jusqu'à nos jours. Mais ces idées, destinées à avoir par la suite une si grande expansion, n'étaient encore à la fin des Tcheou que celles d'une élite, élite assez large, d'ailleurs, de patriciens instruits aux écoles des philosophes divers, et influençant peu à peu les patrons qu'ils suivaient, parfois jusqu'à certains princes comme par exemple le roi Houei-tch'eng de Wei à la fin du IVe siècle. Chez tous ceux, du haut en bas de l'échelle sociale, qui n'avaient pas subi l'empreinte des philosophes, le sentiment religieux restait à la fois

plus simple et plus fruste. On continuait à croire aux dieux; on leur accordait une volonté propre et souvent arbitraire. C'est ainsi qu'on attribua la défaite subie en 632 par Tö-tch'en de Tch'eng (Tseu-yen) général de Tch'ou, à Tch'eng-pou, au bord du Fleuve Jaune, la première défaite subie après des années de succès ininterrompus, au dépit du Comte du Fleuve : il avait refusé de lui faire don d'un bonnet de peau de cerf orné de jade qu'il lui avait demandé en songe, juste avant la bataille[1]. Et malgré les remontrances des lettrés déclarant qu' « on n'achète pas les dieux »[2], beaucoup restaient persuadés que l'abondance des sacrifices leur était agréable et les disposait à accorder le bonheur; et même que la lésinerie dans les offrandes portait malheur, quand elle n'était pas châtiée immédiatement par l'esprit lui-même affamé et mécontent[3].

Parfois une terreur superstitieuse affolait une ville entière : en 543, Po-yeou, ancien ministre en disgrâce de la principauté de Tcheng, ayant été tué en plein marché au cours d'une échauffourée, une véritable terreur pesa sur la ville pendant plusieurs années. Son âme rôdait autour du lieu de sa mort; souvent, sans raison, les gens pris de panique soudaine s'enfuyaient en criant : « Po-yeou est ici! » La peur fut à son comble quand il eut apparu en songe à un habitant pour annoncer la mort prochaine de ses deux assassins à jour fixe (536). Le peuple ne se calma que lorsqu'en rendant sa charge à son fils (535), on lui eut permis de faire les sacrifices réguliers, et d'apaiser ainsi l'âme irritée[4].

1. *Tso tchouan*, 210.
2. *Ibid.*, 144.
3. Cf. ci-dessus, p. 197, l'anecdote du Prieur tué sur l'autel par un esprit furieux de sa mesquinerie dans les offrandes, d'après *Mo tseu*, k. 8, Forke, 346.
4. *Tso tchouan*, 618.

En somme, dès le temps des Tcheou, on voit apparaître l'attitude caractéristique des Chinois devant les idées et les faits religieux. Les uns et les autres sont acceptés (croyance à la puissance des esprits, aux vengeances de revenants, d'une part, actes et gestes rituels de l'autre), à condition qu'on puisse en donner une explication philosophique et rationaliste, ne faisant pas agir d'agence religieuse. Cette attitude où se mélangent à des degrés divers pratique superstitieuse et rationalisme théorique, est restée jusqu'à nos jours celle des Chinois cultivés, et elle n'a guère varié, encore que le contenu religieux lui-même ne soit transformé au cours des siècles.

LIVRE III

Les Hégémonies[1]

CHAPITRE PREMIER

La formation territoriale des grandes principautés

La mort du roi Yeou, et le sac de la capitale avaient porté un coup très rude à la royauté. Les barbares partis, un des grands, Han, duc de Kouo, mit sur le trône un des fils du roi, le prince Yu-tch'en; et celui-ci, ne pouvant rester dans le palais en ruines alla s'installer non loin de là à Houei. Mais le comte de Chen et ses partisans avaient de leur côté nommé le prince héritier réfugié près d'eux, Yi-k'ieou, qui fut

---

Bibliographie. — L'histoire de cette période est bien connue par deux chroniques officielles anciennes, celle du Lou, le *Tch'ouen ts'ieou* (ve siècle), et celle du Wei, le *Tchou chou ki nien* (IIIe siècle); et aussi par des ouvrages plus détaillés, mais moins sûrs, le *Tso tchouan* et le *Kouo yu* (IVe-IIIe siècles), qui ont le défaut de faire souvent trop de place aux romans; enfin par plusieurs chapitres du *Che ki*. — Pour ce chapitre, voir Carte II.

1. Les historiens chinois, et à leur suite, les historiens européens parlent à cette époque des « Cinq Hégémons » *wou pa* : Houan de Ts'i (685-641); Mou de Ts'in (659-621); Siang de Song (650-637); Wen de Tsin (636-626); Tchouang de Tch'ou (613-591). Ce n'est qu'une application de la théorie des Cinq Eléments, représentés par les points cardinaux correspondants, et il n'y a aucun intérêt à conserver cet arrangement, qui n'a aucune valeur historique; aussi l'ai-je complètement laissé de côté.

le roi P'ing, et presque tous les seigneurs le reconnurent; toutefois ils n'osèrent pas aller attaquer le roi de Houei dans ses terres de l'Ouest, et c'est à la capitale Lo-yi (près de l'actuelle Ho-nan-fou, sur la rivière Lo) que P'ing fut conduit et solennellement intronisé (770). Le domaine royal se trouva ainsi divisé en deux moitiés, la partie occidentale, la vallée de la Wei, avec l'ancienne capitale Hao, appartenant au roi de Houei, et la partie orientale, la vallée de la Lo, restant seule au roi P'ing. Ce n'est que vingt ans plus tard, que les deux tronçons furent réunis de nouveau, quand le prince de Tsin eut vaincu et tué le roi de Houei (750).

Le pouvoir royal aurait peut-être réussi à se relever comme il avait pu le faire une première fois après l'exil de Li, si la faiblesse et l'incapacité de P'ing, véritable jouet aux mains de ses ministres, et plus encore l'égoïsme de ceux-ci ne l'avaient achevé. Le roi en effet gardait encore son prestige et conservait une autorité réelle sur les feudataires, au moins les plus proches, les princes de Tsin, de Yu, de Kouo, de Wéi, de Tcheng, de Ts'ai, de Tch'en, de Chen, dont plusieurs se disputaient avidemment les hautes charges de la cour; et en 750, ni le prince de Tsin, après avoir détruit le royaume de Houei, ni le comte de Ts'in, après avoir vaincu les barbares, n'osèrent s'approprier les domaines des vaincus, mais les restituèrent au roi[1]. D'ailleurs celui-ci se mêlait encore activement aux affaires des feudataires et leur faisait sentir son autorité : deux fois, dans les dernières

1. La chronologie est mal fixée : tous les textes s'entendent pour placer l'expédition du prince de Tsin en 750; mais pour celle du comte de Ts'in, le *Tchou chou ki nien*, 159, donne 753, le *Che ki*, k. 5, CHAVANNES, II, 17, donne 750. Il n'y a pas de raison décisive de choisir : on peut admettre comme je le fais ici, que les deux expéditions eurent lieu en même temps, ou bien que ce fut la défaite des Jong par le comte de Ts'in qui permit au prince de Tsin de détrôner le roi de Houei.

années du VIIIe siècle, en 716 et en 708, Houan, le successeur de P'ing, envoya une armée rétablir l'ordre au Tsin où un cadet trop bien apanagé et ses descendants, les comtes de K'iu-wou, avaient détrôné leurs suzerains pour se mettre à leur place. Mais pendant trois quarts de siècle, sous P'ing et Houan, le pouvoir resta aux mains des comtes de Tcheng qui se succédèrent de père en fils dans la charge de premier ministre, et qui, dans ce long exercice ininterrompu de la plus haute dignité de la cour, ne virent qu'un moyen d'assouvir plus facilement leurs ambitions personnelles et d'agrandir leur fief aux dépens de leurs voisins.

C'étaient des parents très proches du roi, puisqu'ils descendaient d'un frère cadet du roi Siuan qui, après avoir exercé la charge de sseu-t'ou auprès de son neveu le roi Yeou, avait reçu en 773 un petit fief non loin de l'actuel K'ai-fong-fou, et, restant lui-même à la cour, y avait envoyé son fils; là, celui-ci avait lié partie avec Yi-k'ieou, alors héritier présomptif, et le grand-père maternel de celui-ci, le prince de Chen, dont il devait plus tard épouser la fille (761)[1]; avec lui, le comte de Wéi, et d'autres seigneurs de la région, il contribua à mettre sur le trône ce Yi-k'ieou, qui fut le roi P'ing, et à l'installer à Lo-yi. Il en fut récompensé par la charge de sseu-t'ou qu'avait exercée son père[2], et, peu après, par une nouvelle dignité (768), probablement celle de Comte[3], par une application politique de la tradition d'après laquelle, au début de la dynastie, le pouvoir avait été partagé entre deux Comtes, les ducs de Chao et de Tcheou. Le comte Wou de Tcheng en profita pour molester

1. Sur ce mariage et ses suites, cf. *Tso tchouan*, 5; *Che ki*, CHAVANNES, IV, 452-453.
2. *Tchou chou ki nien*, LEGGE, 158.
3. De là probablement le titre de comte des seigneurs de Tcheng.

ses voisins et augmenter son propre domaine : dès 767, il s'empara du Kouo Oriental, au confluent de la rivière Lo et du Fleuve Jaune, et peu à peu se créa une principauté assez importante. A sa mort (744), son fils, Tchouang, lui succéda à la fois comme comte de Tcheng et comme ministre, et continua à faire ses propres affaires sous le couvert de sa charge. Il était déjà trop puissant pour que le roi pût secouer le joug : il le tenta sans succès vers la fin de son règne, et s'efforça de diminuer son autorité en la lui faisant partager avec le duc de Kouo (Méridional); les circonstances semblaient favorables, car Tchouang était occupé à lutter contre son frère cadet qui venait de se révolter avec l'aide de sa mère (722). Mais la révolte fut vite étouffée, et le roi dut renoncer à son projet; il dut même, ce qui était assez humiliant, se lier définitivement par un échange d'otages. A la mort de P'ing (720), son petit-fils Houan essaya encore une fois de se débarrasser de cette tutelle incommode; il nomma ministre le duc de Kouo. Tchouang s'en vengea en refusant l'hommage et en ravageant les terres royales: ce ne fut qu'en 717 qu'il se décida à aller à la cour. Le roi commit la faute de mal recevoir ce trop puissant vassal : il s'en retourna furieux et ne revint plus.

Le comte Tchouang ne s'inquiéta pas outre mesure de sa disgrâce : il se sentait maintenant assez fort pour pouvoir continuer son œuvre tout seul. Son ambition était de se tailler une grande principauté dans la plaine au coude du Fleuve Jaune, en soumettant ou anéantissant toutes les seigneuries de la région, et probablement de finir en renversant le roi et en se mettant à sa place. Tous les voisins menacés formèrent une ligue, et entraînèrent le roi Houan qui n'avait guère moins à craindre qu'eux, et qui d'ailleurs avait à punir ce vassal de n'avoir jamais reparu à la

cour depuis dix ans. En automne 707, il se mit à la tête d'une expédition contre le Tcheng; elle fut désastreuse. A la première rencontre les troupes des seigneurs se débandèrent laissant l'armée royale seule; le roi, vivement pressé, réussit néanmoins à opérer sa retraite, mais dans le combat il fut lui-même blessé d'une flèche à l'épaule. Cette défaite marqua la déchéance définitive de la royauté; de ce moment il fut visible qu'elle n'avait plus aucun pouvoir réel.

Cependant, si le comte de Tcheng était ainsi débarrassé de tout souci de ce côté, il était encore loin d'avoir atteint son but. En effet, ses états en s'accroissant venaient de se heurter à deux principautés organisées de longue date, le Wéi au Nord et le Song à l'Est. C'était deux fragments de l'ancien domaine des rois de Yin, démembré après la conquête : le Wéi avait été formé de la capitale et des terres situées au Nord du Fleuve Jaune, tandis que les ducs de Song étaient réduits à ne conserver que la partie méridionale, autour de Po, une des premières capitales de leur famille, au Sud-Est du Fleuve Jaune, dans la région de Kouei-tö-fou actuel. Ces deux principautés, avec Tcheng la nouvelle venue, se trouvèrent à peu près égales en forces, si bien qu'aucune d'elles ne réussit à prendre le dessus, et que le grand état que Tchouang avait rêvé ne put jamais se constituer. Au contraire, les craintes et les jalousies mutuelles commencèrent à développer une longue rivalité qui ne finit qu'avec leur existence même. Le Wéi devait un peu plus tard être mis hors de jeu par les incursions répétées des Ti, les barbares des montagnes qui séparent le Chan-si du Ho-nan et du Tche-li, incursions qui le ruinèrent complètement dans la première moitié du VIIe siècle; mais la rivalité entre le Tcheng et le Song dura des siècles, aucun d'eux n'étant assez fort pour obtenir un succès définitif. Au début le

Tcheng faillit prendre la suprématie; ce fut quand, dans les dernières années du VIIIe siècle, Tchouang, profitant des troubles qu'avait déchaînés au Song l'assassinat du duc Chang, réussit à placer sur le trône de cette principauté une de ses créatures (710), mais quand il mourut lui-même dix ans plus tard, le duc de Song échappa à cette tutelle en aidant un prétendant, Tou, dont la mère appartenait à une grande famille du Song, à renverser son frère le comte Tchao, et à se mettre à sa place (701). Dès lors la région moyenne du Fleuve Jaune resta définitivement divisée en une série de petits territoires peu étendus, Domaine Royal, Tcheng, Wéi, Song, dont aucun ne fut jamais assez puissant pour soumettre les autres. Au contraire, dans les régions plus éloignées de la capitale, où le pouvoir central faisait moins sentir son influence, la poussière des petits domaines se condensa en quelques grandes principautés, le Tsin dans le Nord, le Ts'in dans l'Ouest, le Ts'i dans le Nord-Est, le Tch'ou dans le Midi. La manière dont cette concentration s'opéra différa beaucoup suivant les cas.

Sur la basse rivière Tsi, la principauté de Ts'i semble s'être formée très tôt : son nom se rencontre déjà dans les inscriptions des Yin; dès les temps les plus anciens, elle apparaît déjà constituée dans ses limites presque définitives, entre le Fleuve Jaune et la mer, aux confins des provinces actuelles de Tche-li et de Chan-tong sur les deux rives de la rivière Tsi au Sud de laquelle s'élevait la capitale Lin-tșö[1]. Les princes de Ts'i prétendirent plus tard qu'ils devaient leur autorité dans l'Est au duc de Tcheou qui avait envoyé le duc de Chao leur porter cette charge : « A l'Est jusqu'à la mer, à l'Ouest jusqu'au Fleuve, au Sud jusqu'à Mou-ling, au Nord jusqu'à Wou-ti, les sei-

1. Au Nord de Ts'ing-tcheou fou, province de Chan-tong.

gneurs des cinq degrés et les chefs de neuf provinces, réellement vous aurez le droit de les châtier »[1], — ce qui correspond à un mandat de comte territorial, *fang-po*. Ce document n'est évidemment pas authentique; du moins souligne-t-il un fait exact, l'ancienneté de l'unité du Ts'i.

Au contraire dans le Nord et dans l'Ouest, le Tsin et le Ts'in eurent à se constituer péniblement par la guerre et la diplomatie aux confins du VIIIe et du VIIe siècles. Le Tsin était primitivement un petit territoire de cent *li* de superficie situé dans le Sud-Ouest du Chan-si entre la basse rivière Fen, au Nord, et le Fleuve Jaune à l'Ouest, avec la ville de Yi comme capitale; il passait pour être l'ancien T'ang, enlevé par Wou-wang aux descendants de l'empereur Yao. C'était un petit domaine, égal à ses voisins; il faillit même un instant se disloquer dans la guerre civile, quand, le prince Tchao ayant commis l'imprudence de donner en fief à son oncle Tch'eng-che l'important territoire de K'iu-wou[2] (745), les comtes de K'iu-wou, plus puissants que leurs suzerains, cherchèrent à les supplanter, et furent en révolte et en guerre constante contre eux pendant soixante ans; les princes de Tsin devinrent si faibles qu'il leur fallut appeler à leur aide l'autortié royale pour se défendre contre leur turbulent vassal[3]. Mais en (678), Wou de K'iu-wou réussit enfin, après avoir assassiné le prince Min, à se faire reconnaître par le roi Hi en lui envoyant tout

1. *Che ki*, IV, 40; *Tso tchouan*, 140. — Mou-ling est le Mont Ta-hien à 115 li S.-E. de Lin-k'iu dans Ts'ing-tcheou fou, Chan-tong; Wou-t'i est près de Yen-chan, dans T'ien-tsin fou, Tche-li.

2. K'iu-wou correspond à l'actuel Wen-hi dans le *tcheou* de Kiang, au Sud du Chan-si. — Tch'eng-che était l'oncle de Tchao, le frère cadet de son père Wen, d'après le *Che ki*, IV, 252-253; le frère cadet de Tchao lui-même d'après le *Tchou chou ki nien*.

3. On trouvera un bon exposé des luttes entre les princes de Tsin et les comtes de K'iu-wou, dans TSCHEPE, *Histoire du Royaume de Tsin*, p. 17-21.

le trésor du Tsin; l'unité fut ainsi rétablie et la principauté se développa rapidement. Wou, déjà très âgé, ne régna que deux ans; mais son fils Hien fut un prince énergique, qui, pendant son règne d'un quart de siècle (676-651), sut d'abord établir fermement son autorité sur ses vassaux, puis acquérir la prépondérance dans la région. Les guerres civiles entre les princes de Tsin et les comtes de K'iu-wou n'avaient pas été sans profiter à leurs vassaux. Le retour de la paix ne devait guère leur plaire, et parmi eux, les oncles et les cousins de Hien étaient les plus turbulents, surtout depuis que le prince avait pris pour premier ministre, en dehors d'eux et de sa famille, Wei des Che, le descendant réfugié à sa cour du comte de Tou jadis assassiné par le roi Siuan : quelques-uns furent exilés, d'autres mis à mort, une révolte maladroite des derniers lui permit de s'en débarrasser par un massacre général (669). Puis comme ceux-ci lui semblaient conserver trop de partisans à la capitale, il l'abandonna et alla s'installer à Kiang, qu'il fortifia[1]. Assuré ainsi à l'intérieur, il commença à s'étendre aux dépens de ses voisins. Son territoire était encore tout petit : à l'Ouest, Keng et Wei, au Sud-Ouest, Jouei et Siun, au Sud, Yu et Kouo étaient vassaux immédiats du roi, et avaient pris part aux campagnes contre K'iu-wou. Vers le Nord, il en était de même de Houo, tandis que les seigneurs de Tchao s'étaient donnés au Tsin, probablement pour avoir son aide contre les barbares Ti, et Sou de Tchao était alors conducteur du char du prince Hien. Tout le triangle compris entre les deux branches du Fleuve Jaune fut conquis (661); bientôt même passant le fleuve, Hien s'empara, à l'ouest, de Han, et, au sud, de Kouo; puis il acheva l'unification

1. Au Sud-Ouest de l'actuel K'iu-wou, qui est très éloigné de l'ancien. Kiang fut la capitale du Tsin de 669 à 585.

de son territoire par la conquête de Yu au retour de l'expédition contre Kouo (655). Les fiefs ainsi conquis étaient distribués aux fidèles de Tsin : Sou de Tchao, le conducteur du char, reçut Keng, Wan de Pi, le hallebardier du char, reçut Wei, Wou-tseu l'oncle du prince reçut Han. D'autre part Hien étendait son autorité vers l'Est et soumettait peu à peu le pays des Ti Rouges, Tch'e-ti : en 660 le prince héritier Chen-cheng mena une grande expédition contre les Kao-lo des montagnes orientales[1], et les soumit. Ainsi en quelques années toute l'organisation des territoires situés au Nord du Fleuve Jaune avait complètement changé : au lieu de nombreux petits fiefs relevant directement du roi et de territoires peuplés de barbares insoumis, il s'était formé une grande principauté qui avait subjugé tous ses anciens voisins, les soustrayant au pouvoir royal. « A cette époque (652), dit Sseu-ma Ts'ien, le Tsin était puissant : à l'Ouest il possédait le Ho-si et son territoire était contigu au Ts'in; au Nord il était limitrophe des Ti; à l'Est, il arrivait jusqu'au Ho-nei »[1].

Pendant ce temps, de l'autre côté du Fleuve Jaune, dans la vallée de la Wei, des événements du même genre concentraient le pouvoir entre les mains des comtes de Ts'in. Leur ancêtre était un cadet de la famille de Ta-lo sur la rivière K'ien, qui était devenu le favori du roi Hiao, au point que celui-ci avait voulu un instant le déclarer héritier de Ta-lo aux dépens de son frère. Il avait dû renoncer à ce projet dans la crainte de s'aliéner son ministre le comte de Chen,

1. Sur les Ti Rouges et leurs tribus, voir ci-dessus, p. 5, et Carte I.
2. *Che ki*, Chavannes, IV, 269-270. — Le Ho-si est le territoire compris entre le Fleuve Jaune à l'Est et la rivière Lo à l'Ouest, dans le Chen-si; le Ho-nei (dont le nom était encore porté par une sous-préfecture avant la réforme de 1914) est la région de Houai-k'ing fou dans le Nord du Ho-nan.

dont la fille était la mère de l'héritier légitime que le roi voulait déposséder; et il avait en échange donné en fief à son favori le territoire de Ts'in sur la haute rivière Wei. Un siècle environ plus tard, le seigneur de Ts'in se couvrit de gloire en remportant une brillante victoire sur les Jong qui revenaient de piller la capitale et de mettre à mort le roi Yeou; puis quand un fils du roi Yeou se fut proclamé roi à Houei dans la haute vallée de la Wei, il lui refusa son allégeance, et se reconnut vassal du roi P'ing qui était le plus éloigné : celui-ci le récompensa en lui donnant le territoire de K'i et en le nommant Comte, c'est-à-dire en lui conférant le gouvernement de la province de Yong où se trouvait la capitale occidentale (770)[1]. C'était pour le moment un titre un peu illusoire, puisque cette province était en partie aux mains des Barbares, en partie aux mains du roi de Houei, dangereux même, comme en fit l'expérience le prince Siang qui fut tué au cours d'une expédition victorieuse contre les Jong (766); mais quand le comte Wen eut remporté sur eux de nouveaux succès, et que le roi de Houei eut été mis à mort par le prince de Tsin (750), il fut possible de faire valoir le titre. Il est vrai que Wen ne garda rien des territoires situés à l'Est de K'i[2], qu'il venait de reconquérir, et les rendit au roi, mais celui-ci était loin, à Lo-yi, tandis que les Comtes avaient leur résidence tout près, à Ts'in-tch'eng (au Kan-sou, près de la frontière du Chen-si), où ils s'étaient établis depuis 762; et avec

1. *Tchou choū ki nien*, Legge, 158; *Che ki*, II, 14-15. Les seigneurs de Ts'in, « rangés parmi les princes », portèrent le titre de comtes, ce qui implique une ancienne investiture de Comte local; et le sacrifice au Seigneur Blanc (Ouest) en 769, loin d'être une usurpation ne fut que l'accomplissement d'un des devoirs religieux du Comte de Yong.

2. *Che ki*, k. 5, Chavannes, II, 17, année 750. Le *Tchou chou ki nien* place l'événement en 753. La chronologie n'est pas bien fixée.

l'affaiblissement graduel de la royauté le pays tout entier n'allait pas tarder à tomber entre leurs mains. Il leur fallait d'abord se débarrasser des barbares Jong, qui tenaient non seulement les montagnes au Nord et au Sud, mais les débouchés en plaine, et dont les incursions perpétuelles rendaient la vie impossible aux colons chinois de la vallée de la Wei : ils engagèrent contre eux une guerre sans arrêt. Le petit-fils de Wen, Ning, soumit les plus proches, ceux qui étaient enclavés au milieu des territoires chinois, les Tang-chö[1] dans les collines qui séparent la rivière King de la rivière Wei, du côté de San-yuan (713); puis son fils Wou subjugua les P'eng-hi de Po-chouei sur la rivière Lo[2], et sa victoire le conduisit jusqu'au pied du Houa-chan et aux bords du Houang-ho (697). Il profita aussitôt de ces succès pour anéantir sans résistance les anciens fiefs de la région : les plus importants d'entre eux, Tcheng, l'ancien domaine qui avait donné leur titre aux comtes de Tcheng avant qu'ils ne suivissent le roi P'ing dans sa nouvelle capitale Lo-yi, et Kouo[3], situé près de l'actuel Pao-k'i, furent annexés en 687, sans que le roi, trop éloigné, pût les sauver; et, plus sages que leurs voisins de Tsin, les comtes de Ts'in ne créèrent pas de fiefs dans les territoires conquis, ils les placèrent sous leur administration directe et y établirent de petits arrondissements, *hien*[4].

Cependant les seigneurs des bords du Fleuve Jaune se trouvèrent fort embarrassés entre les ambitions ri-

---

1. *Che ki*, k. 5, Chavannes, II, 19.
2. *Che ki*, k. 5, Chavannes, II, 20.
3. Il faut se rappeler qu'il y a trois Kouo : un Kouo Oriental détruit par le Tcheng en 767 (voir ci-dessus, p. 284); et deux Kouo Occidentaux, l'un appelé aussi Kouo Méridional, au Sud du Fleuve Jaune, près de Ho-nan, détruit par le Tsin en 655 (voir p. 289), et l'autre appelé aussi Petit Kouo, Siao-Kouo, au Chen-si. C'est ce dernier que détruisit Wou de Ts'in en 687.
4. *Che ki*, k. 5, Chavannes, II, 23.

vales du Tsin et du Ts'in, contre qui le pouvoir royal n'était plus en état de les protéger. Les comtes de Jouei et de Leang dont les domaines étaient situés entre Long-men et le confluent de la rivière Lo, n'attendirent pas d'être attaqués, et, en 677, vinrent rendre hommage au Ts'in[1]; cette humiliation ne les protégea pas longtemps: dès 640 tous deux étaient dépossédés par le Ts'in, quinze ans à peine après que leur voisin, le prince de Ḥan, qui ne les avait pas imités, avait été soumis par le Tsin.

Ainsi, en même temps que le Tsin achevait de s'organiser au Nord du Fleuve Jaune, le Ts'in unifiait à son profit la vallée de la rivière Wei; les deux principautés arrivaient ensemble aux bords du Fleuve Jaune, et allaient commencer leur longue rivalité pour le territoire de Ho-si (l'Ouest du fleuve), situé entre la rivière Lo et le Fleuve; d'ailleurs le Ts'in débordait en même temps vers le Sud sur la haute vallée de la rivière Han, où ses progrès allaient bientôt se heurter aux progrès en sens contraire des princes de Tch'ou qui remontaient la même rivière.

En effet, pendant que de grands états se formaient ainsi dans le Nord, il advenait qu'à l'extrême Sud du monde chinois de ce temps, en dehors même des limites des « royaumes du milieu », les tribus barbares qui occupaient la grande plaine formée par le confluent du Fleuve Bleu et de la Han commençaient à s'organiser sous l'influence chinoise, et une lignée de petits chefs de la région qui se trouve immédiatement en aval des chutes du Fleuve Bleu à Yi-tch'ang, y constituait le puissant royaume de Tch'ou. Le roi Tchao de Tcheou y avait fait jadis une expédition, disait-on, mais, au retour, il s'était noyé dans la rivière Han. Il semble bien cependant que

1. *Che ki*, k. 5, Chavannes, II, 35.

ce pays ait fait partie de l'empire des Tcheou Occidentaux, car il est compris dans les limites du *Yu kong*, sous le nom de province de King; mais, très éloigné, il s'en sépara sans doute aussitôt que le pouvoir royal commença à s'affaiblir, et à la fin du VIIIe siècle, ses souverains à qui la cour royale refusait un titre supérieur à celui de sire, *tseu*, avaient pris celui de roi afin de marquer qu'ils se considéraient comme absolument indépendants. Au reste leur organisation, encore toute barbare, restait rudimentaire. C'est au roi Wou, qui régna toute la seconde moitié du VIIIe siècle (740-690), que la tradition attribuait la première organisation militaire du Tch'ou : il aurait pour la première fois réglé l'ordre et la disposition de ses troupes, en même temps qu'il en changeait l'armement en leur donnant la grande pique chinoise à crocs, le *kie*, à la suite de ses premières conquêtes en Chine (690). Naturellement les riches pays du Nord excitaient la convoitise de ces princes et de leurs barbares sujets; dès le IXe siècle, le roi Siuan avait dû établir des sortes de marches frontières avec des villes fortifiées, qu'il avait données à des seigneurs de sa cour, Sie au comte de Chen, etc. A la fin du VIIIe siècle, avec le déclin de l'autorité royale, les petites seigneuries des frontières, réduites à leurs propres ressources, Yun, Chen, Sie, Tchen, Souei, virent constamment leurs territoires razziés par leurs turbulents voisins du midi; si leurs forteresses résistaient assez bien aux sièges, leurs campagnes étaient pillées et saccagées par les barbares, qui se retiraient aussitôt leur coup fait. En 704, le royaume de Tch'ou atteignit le pied méridional des monts Houai, quand à la suite de plusieurs expéditions contre le seigneur de Souei, le plus important de la région, le roi Wou lui imposa sa suzeraineté, ainsi qu'à ses voisins, Eul, Tchen, Yun (701), Kiao (700), et les obligea tous à le reconnaître comme roi. Ce n'était

qu'un commencement : en 688, son fils le roi Wen attaqua, un peu plus au Nord-Ouest, Chen, près de l'actuelle Nan-yang-fou, et dix ans plus tard, en 678, il conquit la seigneurie de Teng. En quelques années il avait soumis tous les petits états au Sud des montagnes qui bornent au Nord le bassin du Fleuve Bleu, annexant le territoire des uns et se contentant de réduire les autres en vasselage; maître des passes, il avait désormais de ce côté une frontière solide qui devait lui permettre de résister à toute agression venue du Nord tandis que lui-même pouvait à son gré descendre piller les plaines chinoises du Nord : il en profita dès 684 quand il fit prisonnier le prince de Ts'ai. En même temps, il attirait dans son influence les tribus sauvages de l'Ouest et du Sud : en 703, le chef des gens de Pa qui occupaient sur les rives du Fleuve Bleu, en amont des chutes de Yi-tch'ang, la plaine étroite et les régions montagneuses de l'Est du Sseu-tch'ouan actuel, lui demanda son aide et devint son allié.

Ainsi en quelques années, pendant que la royauté s'affaiblissait de plus en plus sous des rois incapables, et perdait son prestige moral dans les luttes égoïstes et mesquines où la politique des comtes de Tcheng l'entraînait, des puissances nouvelles se formaient dans les diverses parties du monde chinois : le pouvoir réel échappait aux mains débiles des rois de Tcheou, pour passer en de plus vigoureuses.

CHAPITRE II

L'hégémonie du Ts'i

Quand, dans la première moitié du VII[e] siècle, les grands états nouvellement formés commencèrent à s'affronter, le plus puissant et le mieux organisé était celui de Ts'i. La tradition locale attribuait, quelques siècles après, au prince Houan (685-643) et à son sage ministre Kouan Tchong le mérite d'une organisation à laquelle ils avaient peut-être mis la dernière main, mais qui avait été probablement l'ouvrage de plusieurs générations.

Pays de plaine, le Ts'i avait pu assez facilement être soumis à une administration à tendance centralisatrice, et, bien que la tenure féodale y fût la base même

1. Le livre qui devrait être la source principale de notre connaissance de l'organisation et de l'histoire du pays de Ts'i au VII[e] siècle, puisqu'il est attribué au premier ministre de ce pays à cette époque, le *Kouan-tseu*, est malheureusement, sous sa forme actuelle, presque entièrement un faux du IV[e] ou du V[e] siècle de notre ère, où même les rares parties anciennes ont été remaniées. Son authenticité a été souvent soutenue, GRUBE, *Geschichte der chinesischen Literatur* et récemment E. H. PARKER, *Kwan tze* (*New China Review*, *III* (1921, 1-11; 405-513); cf. aussi TUCCI, *Storia della filosofia cinese antica*), mais elle ne résiste pas à un examen critique. — Il avait existé un *Kouan-tseu* qui, sans être l'œuvre de Kouan Tchong lui-même, devait dater du IV[e] siècle a. C.; le chap. 6 du *Kouo yu* et quelques passages du *Tso tchouan*, de Mencius, du *Kong-yang tchouan*, de *Han-fei-tseu*, etc. (peut-être aussi du *Kouan-tseu* moderne) nous en ont probablement conservé des fragments sous forme résumée. Voir ci-dessous, Livre V, chap. VII.

de l'organisation comme dans toute la Chine antique, elle n'avait pas entraîné avec elle une autonomie des vassaux aussi complète que dans les pays de montagne. Même en dehors du domaine propre du prince, *kouo*, ceux des vassaux, *pi*, étaient répartis en circonscriptions régulières qui permettaient d'en surveiller et d'en tenir en main les seigneurs, en même temps que d'encadrer solidement les troupes régulières, et d'éviter la cohue des levées en masse.

Le domaine propre, *kouo*, avait été divisé en quinze districts, *hiang*, administrés chacun par un noble homme, *lang jen;* chaque district en dix groupements, *lien*, administrés chacun par un chef, *tchang*; chaque groupement en quatre bourgs, *li*, contenant théoriquement chacun cinquante familles réparties en dizaines, *kouei*. Ces quinze districts ne comprenaient que la population attachée à la terre, c'est-à-dire les nobles, ayant la propriété ou la jouissance des terres, avec leurs paysans, mais en dehors de ces quinze districts territoriaux, on avait formé six districts fictifs dans lesquels on avait rangé tous ceux qui n'avaient aucun lien avec la terre, c'est-à-dire les artisans et les commerçants, auxquels on ne demandait pas de service militaire. Cette organisation administrative servait de cadre à l'armée, et chaque chef d'une subdivision territoriale était en même temps le chef de son contingent en temps de guerre. Chaque dizaine fournissait une escouade de cinq hommes; chaque bourg, une section d'accompagnement de char, *siao jong*, sous les ordres du directeur du bourg; les quatre sections de chaque

---

1. *Kouo yu*, k. 6 (*Ts'i yu*) « Kouan-tseu alors organisa la principauté en 21 districts : 6 districts d'artisans et de commerçants, 15 districts de nobles ». Les paysans ne sont pas mentionnés à part parce qu'ils sont attachés à la terre de leurs seigneurs. — Toute cette description est très systématisée, mais me paraît prendre pour base l'organisation réelle de la principauté de Ts'i vers le IVe siècle, organisation dont on attribuait l'origine à Kouan Tchong.

groupement étaient réunies en une compagnie, *tsou*, de deux cents hommes; enfin les dix compagnies de chaque district constituaient un régiment, *lu*, de 2.000 hommes sous les ordres du noble homme. On réunissait les régiments cinq par cinq pour former trois armées de dix mille hommes chacune, commandées, la première par le prince en personne, la seconde par le prince héritier, et la troisième par un autre fils du prince. Les domaines des vassaux étaient répartis en gouvernements, *chou*, divisés en arrondissements, subdivisés à leur tour en districts, *hiang*. A la tête de chaque gouvernement était mis un grand-officier; de plus, dans chacun d'eux, ainsi que dans les arrondissements et les districts, afin de surveiller le seigneur qui le commandait, le prince avait placé des résidents appelés régulateurs, *tcheng*, dans les gouvernements, *mou-tcheng*, dans les arrondissements, et régulateurs inférieurs, *hia-tcheng* dans les districts[1].

L'armée se composait de 800 chars de guerre, c'est-à-dire, avec les troupes d'infanterie accompagnant les chars, une quarantaine de mille hommes. C'est pourquoi un auteur ancien déclare en arrondissant les nombres : « Le duc Houan eut l'hégémonie avec cinquante mille hommes. » Il est clair que ces chiffres doivent s'entendre de toute l'organisation militaire, et

1. *Kouo yu*, k. 6, 9 b. Le côté systématique de cette description apparaît nettement dans les nombres; il y a 5 *chou*, 10 *hien*, et 3 *hiang*, de sorte que les districts du domaine princier étant 15, et ceux des domaines des vassaux étant $5 \times 10 \times 3 = 150$, la proportion soit de 1/10, rapport rituel entre le domaine royal et les fiefs des princes. — Wei Tchao dans son commentaire (IIIe *siècle* p. C.) admet bien que les 5 *tcheng* étaient des fonctionnaires particuliers, mais il veut que *mou-tcheng* soit un autre titre des *tai-fou* des gouvernements, et *hien-tcheng* des *chouai* des arrondissements : cette interprétation ne me paraît pas en accord avec le texte, mais elle concorde avec un passage du faux *Kouan-tseu* moderne. Celui-ci donne aussi une description de l'organisation militaire du domaine des vassaux, où les chiffres sont encore plus invraisemblables.

que le prince n'emmenait qu'une partie de ses forces en campagne : un autre écrivain ancien lui donnait une armée de dix mille hommes pour une expédition[1]. C'était l'armée la plus considérable et la mieux organisée du temps. Les princes de Ts'i l'exerçaient soigneusement, et une revue solennelle était passée chaque été à l'occasion du sacrifice au dieu du sol.

Mais pour faire de sa principauté la première de l'empire, il n'aurait pas suffi à Houan d'avoir une armée, il lui fallait aussi des ressources financières régulières. Le pays, situé dans la grande plaine orientale, était riche; mais les revenus en nature, redevances en grain des paysans du domaine princier étaient nécessairement variables chaque année suivant la récolte. Une sorte de monopole du sel fournissait des ressources plus fixes : le prince faisait bouillir à son profit l'eau de mer dans les salines de Kiu-tchen et vendait le sel en le frappant d'un impôt de 50 %; encore vers la fin des Tcheou, le sel du Ts'i se colportait dans tout l'Est de la Chine, et passait pour rapporter au prince des sommes considérables. Le fer semble avoir été également l'objet d'un monopole.

Ainsi, grâce à l'avance qu'il avait prise sur tous ses voisins, au point de vue administratif, financier et militaire, le Ts'i était, dans la première moitié du VIIe siècle, le plus puissant des états féodaux. Or, à ce moment, la situation était grave pour les petits états du centre, le Wéi, le Tcheng, le Song, etc., plongés dans leurs querelles incessantes : un ennemi du dehors avait surgi, le royaume barbare de Tch'ou, qui, profitant de leurs luttes et de leur impuissance, menaçait de les absorber tous. Le roi de Tch'ou semble

1. *Kouo yu*, k. 6, 11 b; *Wou-tseu*, k. 1, 1 b; *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 8, 10 a. Tous ces chiffres doivent venir de différents passages du *Kouan-tseu* perdu.

avoir été attiré dans cette région par les guerres civiles de Tcheng, quand le comte Li, chassé de sa capitale par son ministre Tchong de Tchai (697) et réfugié à Li, paraît avoir accepté sa suzeraineté en échange de son aide contre son rival le comte Tchao[1]. L'influence prise ainsi effraya les états menacés et quelques-uns d'entre eux; le Song, le Tch'en, le Ts'ai, le Tchou-lou songèrent à demander protection au prince Houan de Ts'i : une réunion fut tenue à Pei-hing, et un traité signé (681). Ce fut là le premier noyau de la Ligue que celui-ci devait présider pendant près de quarante ans, et qui, même après la déchéance du Ts'i, devait rester pendant plus de deux siècles l'un des éléments fondamentaux de la politique chinoise. Cependant le comte Li, ayant réussi à chasser son frère et à rentrer dans sa capitale (680), voulut se faire reconnaître du Ts'i comme il l'était du Tch'ou : il rompit avec celui-ci et entra dans la Ligue, bientôt suivi de tous les états encore hésitants, le Wéi, le Hiu, le Ts'ai, le Lou à l'assemblée de Kiuan (680), sous la présidence d'un envoyé royal, le comte de Chen. Les princes apprirent bientôt que les engagements pris dans ces assemblées devaient être tenus scrupuleusement : la vieille rivalité du Tcheng contre le Song l'ayant entraîné à une invasion de ce pays (679), Houan vint au secours du Song (678), et le Tcheng, après une courte lutte, dut se soumettre.

Dès ce moment la Ligue fut définitivement constitée sous la présidence du prince de Ts'i; tous les états orientaux en firent partie; la puissance de Houan fut à son apogée : il fut hégémon, *pa;* et en 680 la pré-

1. C'est parce qu'il avait accepté la suzeraineté du roi de Tch'ou, que dans le *Tso tchouan*, 95, il est reproché à Li, comme non conforme aux rites, de ne pas avoir annoncé à ce prince sa rentrée dans sa capitale. — Le nom posthume Li du comte de Tcheng et celui de la ville de Li où il se réfugia s'écrivent par des caractères différents.

sence d'un représentant du roi à l'assemblée de Kiuan, marqua la reconnaissance officielle de cette situation : comme quelques années avant pour le comte Tchouang de Tcheng, on trouva la justification de l'hégémonie de Houan dans la légende du partage de l'administration de l'empire, au temps du roi Wou, entre deux ministres, les deux Comtes, l'un à l'Ouest résidant à la capitale, l'autre à l'Est ayant toutes les provinces extérieures; de même que jadis le duc de Tcheou, Houan fut le ministre extérieur ne résidant pas à la capitale[1]. Son pouvoir avait atteint du premier coup sa plus grande extension territoriale; il ne s'étendit plus par la suite et il n'eut jamais aucune influence en dehors de la région du bas Fleuve Jaune; aucun comte de Ts'in n'assista jamais aux assemblées qu'il présida pendant son long règne, non plus qu'aucun prince de Tsin, malgré une intervention qu'il fit pour rétablir la paix dans cette dernière principauté.[2]

La Ligue ne tint jamais d'assises régulières, et les grandes assemblées des princes, *houei tchou-heou*, n'étaient réunies qu'en cas de besoin. Les douze assemblées que présida Houan se répartissent à des intervalles très inégaux : les quatre premières années, il en tint une par an, une à Pei-hing (681), deux successivement à Kiuan (680-679), une à Yeou (678), puis en vingt ans il n'en convoqua que deux, une environ tous les dix ans, celle de Yeou (667) et celle de Tcheng (659); elles redevinrent un peu plus fréquentes dans les dernières années de son règne, mais sans jamais devenir régulières. L'affaire très grave de l'expédition contre le Tch'ou fut décidée, semble-t-il, à la suite de l'assemblée de Yang-kou (657); le règlement

1. Voir ci-dessus, p. 283.

2. Sur la politique et les expéditions de Houan ainsi que l'extension de sa puissance, voir G. HALOUN, *Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer*, 47 et suiv. (*Asia Major*, 1926).

de la succession du roi Siang fut cause de la réunion de Cheou-tche (655), et après la mort du roi, une autre fut tenue à T'ao (652).

Les princes se rendaient aux assemblées en personne, accompagnés de leurs ministres. Il y avait deux sortes d'assemblées; les unes, les assemblées en armes pour une expédition, n'étaient en somme que la concentration des troupes avant la campagne, et chaque prince amenait son contingent; elles furent relativement peu nombreuses, et le prince Houan n'en tint que trois en son long règne. Les autres, les assemblées ordinaires, étaient des réunions pacifiques où les princes n'amenaient que quelques gardes. Dans les unes et les autres il y avait tout un protocole; l'ordre des préséances était fixé soigneusement et une fois pour toutes : le prince de Ts'i, président, en tête, puis le duc de Song, en troisième lieu le duc de Tch'en, ensuite le prince de Wéi, le comte de Tcheng, le sire de Hiu, le comte de Ts'ao; plus tard, au temps de l'hégémonie du Tsin, ce fut naturellement le prince de Tsin qui vint en tête, et juste après lui, dans les courtes périodes où il étendit son autorité sur le Ts'i, cet état probablement comme ancien président vint en second; pour le reste l'ordre ancien subsista, Song, Tch'en, Wéi, Tcheng, Hiu, Ts'ao, et après eux les petits états moins importants dans un ordre qui paraît également avoir été fixé. Le seul essai de classement différent est celui de l'assemblée de Tsien-t'ou présidée par le prince Wen de Tsin en 632, où il donna au Ts'ai la place du Tch'en, juste après le Song, et où il intervertit l'ordre du Wéi et du Tcheng, mais dès 624, on était revenu aux anciennes préséances. Des raisons religieuses s'étaient probablement combinées avec des motifs politiques pour ce classement : les descendants des anciens empereurs, descendants des Yin (Song), descendants de Chouen (Tch'en), venaient en tête, puis

les princes de la famille royale par ordre de préséance, Wéi et Tcheng, puis des princes qui ne se rattachaient à aucun ancêtre royal, comme ceux de Hiu descendants de Lou-tchong, ceux de Ts'ao du clan Ki, mais non de race royale, etc.

Le centre de la cérémonie était un autel élevé au dieu du sol du lieu de l'assemblée, et les seigneurs établissaient leur camp tout autour. Pour ouvrir l'assemblée, ils accomplissaient le rite de s'offrir mutuellement une tasse de vin. C'est à ce moment que parfois un envoyé royal venait apporter au président de la viande des sacrifices aux ancêtres du roi, et une charge. « Le roi dit : « Oncle, exécutez avec révérence les ordres du roi, en sorte de donner la tranquillité aux états des quatre régions, et de chasser tous ceux qui sont mal intentionnés envers le roi! » (Assemblée de Tsien-t'ou, 632). Puis l'assemblée ouverte par ces cérémonies, les travaux commençaient : le président dirigeait les débats, assis sur une estrade, entouré de ses conseillers debout au pied des degrés, les autres princes aux places que leur attribuait le code des préséances. On discutait les expéditions à accomplir pour châtier les barbares ou les seigneurs qui refusaient de se soumettre; ou bien on réglait les litiges entre les membres de la ligue; parfois même on jugeait les seigneurs qui avaient commis quelque faute. Les délibérations finies, avait lieu la solennité du serment. Elle se faisait sur l'esplanade des trois marches, près de l'autel du dieu du sol; à proximité on creusait une fosse rectangulaire au fond de laquelle on immolait la victime. Celle-ci était généralement un bœuf; au moins une fois, en 641, ce fut un homme, quand le duc de Song ordonna d'immoler le sire de Tseng qui s'était rendu coupable de négligence et était arrivé en retard. Le président de l'assemblée présidait lui-même au sacrifice et chargeait un de ses

grands-officiers d'immoler la victime; on lui coupait l'oreille gauche qu'on mettait sur un plat orné de jade, le sang était recueilli dans un bassin, avec ce sang on écrivait, sur les fiches de bambou qui à cette époque servaient de matériel d'écriture, les articles convenus du traité; puis le président, se tenant debout face au Nord, sur l'esplanade de trois marches, son ministre restant au pied devant l'autel du dieu du sol pris à témoin, lisait tout haut les articles du traité. C'était le moment où l'intimidation de part et d'autre pouvait se donner carrière; on essayait d'introduire des articles supplémentaires dans le traité, ou bien au contraire un grand-officier profitait de ce que le président était isolé, et l'obligeait par des menaces à accorder des conditions plus avantageuses à son prince. La lecture finie, le président se frottait les lèvres avec le sang de la victime, et chacun des princes à son tour lisait et faisait de même. Puis on déposait les tablettes portant le traité sur la victime dans la fosse, et on recouvrait le tout de terre.

Les plus importants des engagements pris aux assemblées étaient probablement de la part des princes l'engagement de payer au Président, *meng-tchou*, des contributions régulières dont le montant était âprement discuté de part et d'autre[1], et par le Président la promesse d'une aide immédiate contre les ennemis extérieurs, promesse à laquelle la puissance du Ts'i donnait sa valeur. Cette aide ne manqua jamais. En 668 Houan de Ts'i envoya une expédition contre les barbares Siu pour protéger de leurs incursions les principautés voisines, le Song, le Lou, le Tseng; en 664 sur la demande du prince de Yen, il alla à sa défense contre les barbares Jong des montagnes qui

1. Voir la discussion entre les délégués du Tcheng et du Tsin (alors président) pour diminuer la contribution du premier, en 529 (*Tso tchouan*, 652).

ne cessaient de razzier son territoire; il les battit et tua les chefs des Ling-tche et des Kou-tchou, dans les montagnes qui séparent la province actuelle de Tche-li de la Mantchourie (c'est la région où se trouve aujourd'hui Chan-hai-kouan); en 659, il défendit les princes de Wéi et de Hing contre les barbares Ti, et leur fit construire des enceintes fortifiées pour leurs capitales; en 644, à la veille de sa mort, il envoya à l'aide du roi Siang attaqué par les Jong.

Juste au moment où le Ts'i parvenait ainsi au plus haut point de sa puissance, le Tch'ou au contraire traversait une crise : le pays de Pa, soumis peu avant, s'était révolté en 676; puis la mort du roi Wen au cours de la campagne en 675, avait été suivie d'une guerre civile qui ne prit fin qu'en 671 à l'avènement du roi Tch'eng. Les troubles étaient toujours d'autant plus graves au Tch'ou que le pays, avec son étendue immense et sa population encore barbare, n'était pas d'une administration facile.

C'était naturellement l'organisation des principautés purement chinoises qui avait servi de modèle. Le roi avait auprès de lui un premier ministre, le Chef des Commandements *ling-yin*, souvent aidé d'un Chef de Gauche, *tso-yin*, et d'un Chef de Droite, *yeou-yin;* puis des directeurs à la tête de ministères à la chinoise : Grand Directeur des Chevaux, *ta-sseu-ma*, ministre de la guerre; Directeur de la Multitude, *sseu-t'ou*, ministre de l'intérieur, dont le nom indigène paraît avoir été *mo-ngao*[1]*;* Directeur des Travaux Publics, *sseu-k'ong;* Grand-Intendant, *ta-tsai*, ministre des finances; Directeur des Condamnés, *sseu-pai*, ministre de la justice criminelle; et d'autres hauts fonctionnaires en-

1. *Houai-nan tseu*, k. 19, 12 a.

core, les uns pour le roi, le palais, la famille royale, comme le grand-eunuque, appelé Directeur de la police du Palais, *sseu-kong*, le Chef de la maison du Roi, *wang-yin*, l'administrateur des écuries du Roi, *wang - ma - tche - chou*, le Grand-officier des trois Branches de la famille royale, *san-lu tai-fou*, appelé aussi *san-tsou*, ou *san-kong*, chargé de la surveillance des trois familles K'iu, King et Tchao, descendantes d'anciens rois; les autres pour les affaires publiques, le Grand-Scribe, *t'ai-che*, le Grand-Portier, *ta-houen*, chargé de la défense des portes de la capitale, le *lan-yin* et le *ling-yin* qui se partageaient la direction et la surveillance des montagnes et des lacs, le Chef des Métiers, *kong-yin*, qui avait la surveillance des artisans, etc.

Toute cette organisation était de belle apparence, mais de peu d'efficacité. Non pas que l'influence chinoise ne fût réelle et profonde, au moins dans les hautes classes : celles-ci avaient adopté le costume chinois, les rites chinois, fait de la langue chinoise la langue administrative, et d'ailleurs la lisaient et l'écrivaient assez bien pour que le plus grand poète de la Chine au IIIe siècle a.-C. soit sorti de leur milieu. Et de plus, en dehors de grands chefs de tribus puissantes qui avaient conservé leurs états après avoir fait leur soumission, les sires de Pa et de Chou au Sseutch'ouan, les sires de Keou-wou sur le Fleuve Bleu, et de Yu-yue au Tchö-kiang, il ne paraît pas y avoir eu, dans le Tch'ou propre, de noblesse féodale ayant quelque importance : le pays était divisé en arrondissements, *hien*, commandés par des chefs, *yin*, nommés par le roi. Mais ce qui faussait tous les rouages, c'était l'aristocratie de cour, trop puissante. Tout le pouvoir était accaparé par les branches de la famille royale, en particulier les Teou et les Tch'eng, descendants du roi Jo-ngao, qui tenaient toutes les

hautes charges, malgré la rivalité des autres familles. D'autre part, avec sa population clairsemée sauf par endroits à travers un pays très vaste, ses communications difficiles dès qu'on s'éloignait du Fleuve Bleu, le pays de Tch'ou n'était en état de soutenir un effort prolongé ni militaire ni financier.

Les premières années du nouveau règne durent être employées à réparer les ruines des années précédentes, et comme les expéditions militaires n'étaient pas possibles, Tch'eng essaya de les remplacer par des négociations diplomatiques : il fut le premier roi de Tch'ou à entrer en relation avec la cour de Tcheou; il lui annonça son avènement en lui envoyant des présents. « Le Fils du Ciel lui donna de la viande des sacrifices et lui dit : Maintenez l'ordre dans vos pays du Midi troublés par les (barbares) Yi et Yue, mais n'envahissez pas les royaumes du Milieu![1] » Le pays commençait à se remettre, mais sans que son souverain, incité à quelque prudence par la puissance du Ts'i et du bloc que formait la Ligue, osât intervenir de nouveau dans les pays au Sud du Fleuve Jaune; il se contenta de conserver une certaine influence dans les principautés les plus proches, en particulier le Tcheng et le Tch'en. La paix dura ainsi quelques années, jusqu'à ce qu'en 667, se voyant menacé même dans cette situation de second plan par la défaite de son allié, il crut nécessaire d'agir. Cette année, en effet, le Tcheng et le Tch'en « se soumirent » au Ts'i, c'est-à-dire que, se sentant rassurés par la puissance de ce pays, leurs princes renoncèrent à la politique prudente, mais onéreuse, de double allégeance qu'ils suivaient depuis dix ans, et rejetèrent définitivement la suzeraineté du roi de Tch'ou. Celui-ci intervint aussitôt : dès l'année suivante, son premier ministre

1. *Che ki*, k. 40, Chavannes, IV, 346.

Tseu-yuan, l'oncle du roi, tomba à l'improviste sur le Tcheng, et arriva sans coup férir jusqu'aux portes de la capitale. Heureusement, la ville étant bien fortifiée, et les troupes de Tch'ou n'étant pas équipées pour un siège régulier, la campagne si bien commencée traîna en longueur; l'armée de Ts'i arriva à temps pour sauver le Tcheng. Cette principauté resta dans la clientèle du Ts'i une douzaine d'années, malgré quelques agressions que la Ligue l'aida à repousser; mais, dès 657, après trois guerres successives, le comte voulut revenir à l'alliance du Tch'ou, plus proche, et dont le mécontentement se faisait rudement sentir. Son ministre le prince K'ong[1], dévoué au Ts'i, réussit à le détourner de ce projet; toutefois il devint évident que, si Houan voulait garder son influence dans cette région, il lui fallait frapper un coup décisif contre le Tch'ou.

Il se rendit compte assez vite de la situation, mais désireux de ne rien hasarder, il voulut se donner l'avantage de la surprise. D'après une tradition plus ou moins romanesque, il prit prétexte d'une affaire personnelle avec un des petits voisins du Tch'ou pour approcher du territoire de ce pays sans le mettre sur ses gardes : il avait parmi ses femmes une fille du prince de Ts'ai, qu'il venait pour une raison futile de renvoyer chez son père sans la répudier (657); et celui-ci, furieux de cet affront, avait affecté de prendre ce renvoi pour un divorce et l'avait aussitôt remariée. Houan à son tour y vit un outrage et, réunissant les contingents de la Ligue, organisa une expédition contre Ts'ai. Ce serait ainsi qu'il aurait pu amener ses troupes jusqu'à la frontière même du Tch'ou qu'il franchit aussitôt. Quoi qu'il en soit de cette anecdote,

---

1. Les familles K'ong du Tcheng, du Wéi et du Tch'en n'avaient aucun rapport avec la famille K'ong du Song, à laquelle appartenait Confucius.

le roi Tch'eng paraît ne pas s'être attendu à cette agression, et il envoya une ambassade en demander la raison, puisqu'il n'y avait aucun sujet de litige entre les deux pays. Houan lui répondit de façon à marquer qu'il n'agissait pas à titre personnel comme prince de Ts'i, mais comme prince hégémon représentant du roi, en lui reprochant de ne pas envoyer le tribut à la cour de Tcheou, et en demandant des explications sur la mort du roi Tchao deux siècles et demi plus tôt, pendant son expédition dans le midi. C'était déclarer qu'il voulait rompre, et l'ambassadeur du Tch'ou ne s'y trompa pas; pour toute réponse, il invita le prince Houan à aller lui-même faire une enquête aux bords de la rivière Han, où le roi Tchao s'était noyé. Peut-être une marche rapide aurait-elle permis à l'armée de Ts'i de franchir à l'improviste les monts Houai non encore gardés : mais au contraire elle s'avança lentement, et s'arrêta prudemment au pied du mont Hing sans oser tenter de forcer les passes. Ce fut l'armée de Tch'ou qui déboucha dans la plaine; les troupes chinoises reculèrent d'environ deux étapes, puis s'arrêtèrent de nouveau. Mais aucun des adversaires ne tenait à s'engager à fond : chacun sentait et l'inutilité d'une victoire et les dangers d'une défaite; il n'y eut pas de combat et un traité fut conclu. Le Tch'ou s'engagea à envoyer régulièrement le tribut à la cour de Tcheou, et le prince Houan se retira (656). Le seul résultat de cette expédition fut la destruction définitive de tout ce qui restait de petites seigneuries chinoises à la frontière de Tch'ou. Il est probable que la descente du prince de Ts'i leur avait fait espérer la ruine du Tch'ou et que leurs seigneurs avaient fait défection en masse[1]: le départ des troupes de la Ligue les laissa sans défense

1. Le fait est certain pour l'un d'eux, Mou de Hiu, qui mourut à l'armée de Ts'i au retour de l'expédition (*Tch'ouen ts'ieou*, LEGGE, 140).

à la merci du roi Tch'eng, qui en profita aussitôt : en 655, il annexa Hien; en 654, il s'empara de Hiu et soumit son prince; en 648, il anéantit Houang, en 646, il anéantit Ying; en 645, il envahit le pays de Siu.

Le succès médiocre de cette expédition n'avait pas amoindri en apparence le prestige de Houan. Il parut même grandir encore l'année suivante, quand le prince royal de Tcheou vint lui donner l'occasion d'intervenir dans les affaires de la famille royale, en le priant de convoquer les seigneurs afin d'empêcher son père de le dégrader. Mais en réalité, cela avait montré la limite de son pouvoir, et qu'un état au moins pouvait lui tenir tête : la leçon porta ses fruits presque immédiatement. Quand l'assemblée de Cheou-tche se fut engagée à reconnaître le prince royal Tcheng comme héritier, au grand déplaisir du roi Houei (655), celui-ci songea aussitôt à s'appuyer sur le Tch'ou contre le Ts'i dont la tutelle lui devenait importune; avant même que l'assemblée fût réunie, il avait poussé le comte Wen de Tcheng à abandonner la Ligue pour s'allier au Tch'ou; et ce prince ainsi encouragé avait refusé d'assister à l'assemblée de Cheou-tche. L'année suivante, Houan mena les seigneurs contre lui; avant d'avoir pu remporter un succès, il dut courir au secours du comte Hi de Hiu, un de ses alliés dont une troupe de gens de Tch'ou assiégeait la capitale. L'armée de la Ligue délivra la ville de Hiu, mais dès qu'elle se fut retirée, le comte Hi se sentant à la merci d'une nouvelle agression, alla faire sa soumission au roi de Tch'ou qui l'accepta : il se présenta à lui en tenue de prisonnier vaincu, prêt à être immolé, à demi-nu, les mains liées derrière le dos, et une pièce de jade dans la bouche, suivi de ses officiers en vêtement de deuil qui portaient son cercueil (654). Tout compte fait, Houan avait essuyé un échec, et tout le Sud du Fleuve Jaune, le domaine royal, le Tcheng

et les petits états en bordure de Tch'ou, le Hiu, le Ts'ai, le Tch'en lui échappèrent un instant. Ce ne fut pas pour longtemps : le roi Houei était âgé et l'on s'attendait à sa mort prochaine; or le jeune prince royal était lié au Ts'i depuis la convention de Cheou-tche : le comte Wen de Tcheng craignit de se trouver isolé, et, à la nouvelle d'une expédition préparée contre lui se soumit encore une fois (652); comme auparavant, il est probable qu'il se fit admettre parmi les clients du Ts'i sans abandonner l'allégeance du Tch'ou.

Quand, à la fin de l'année, le roi Houei mourut, et que le prince Tcheng lui succéda sans encombre comme il avait été convenu (il fut le roi Siang), le triomphe de Houan fut complet : on le vit à la prochaine assemblée des seigneurs, à K'ouei-k'ieou pendant l'été de 651, quand le nouveau roi Siang envoya son premier ministre K'ong, duc de Tcheou, lui présenter de la viande des sacrifices offerts aux rois Wen et Wou, un arc rouge, symbole de l'autorité, avec ses flèches, et un char de cérémonie, en l'invitant en même temps à ne pas se prosterner en recevant ses présents. Le prince hégémon, grisé par son succès, voulait acquiescer à cette invitation : son ministre Tchong de Kouan eut peine à lui éviter cette faute rituelle qui aurait montré trop nettement où tendaient ses ambitions[1]. Car il semble bien qu'à cette époque il songeait à renverser la dynastie de Tcheou pour s'établir à sa place. Le temps lui manqua pour y parvenir : il était déjà fort âgé et son long règne touchait à sa fin; ses ministres Tchong de

1. *Tso tchouan*, 154; *Kouo yu*, k. 6 (*Ts'i yu*), 13 b; cf. *Che ki*, Chavannes, IV, 54, qui suit le *Kouo yu*. Le *Tso tchouan* et le *Kouo yu* sortent évidemment de la même source qui est l'ancien *Kouan-tseu;* le *Tso tchouan* est très résumé, le *Kouo yu* plus détaillé reproduit peut-être mieux le texte original.

Kouan et P'eng de Si moururent tous deux peu après[1]; Houan présida encore une fois l'assemblée de seigneurs à Houai (644), puis il mourut lui-même dans la 43e année de son règne en 643, à plus de quatre-vingts ans[2].

Sa mort fut le signal d'une débâcle complète de ses états et de la Ligue. Il laissait dix fils, dont six étaient les enfants des six favorites, auxquelles il avait, contrairement aux rites, donné rang de princesses; il avait, sur le conseil de Tchong de Kouan, confié le prince héritier au duc de Song, le plus ancien de ses alliés, mais, dès que la main ferme du ministre eut disparu, avant même que Houan ne fût mort, les princes commencèrent à se disputer le pouvoir. Aussitôt qu'il fut tombé malade, chacun d'eux arma ses serviteurs et ses clients et ils se livrèrent bataille; les combats durèrent deux mois, sans que personne s'occupât de Houan qui mourut, et dont le cadavre resta abandonné sur son lit. Enfin le ministre Yi-ya pénétra dans le palais, grâce aux intelligences qu'il avait dans le harem, et proclama le prince Wou-kouei, fils de la princesse Ki de Wéi, qui prit le pouvoir juste soixante jours après la mort de son père. Ce fut alors seulement qu'on s'occupa des funérailles : les vers sortaient par la porte de la chambre, et le spectacle était si horrible qu'on fit la toilette du mort pendant la nuit et qu'on exposa, non pas le corps, mais le cercueil. Le prince héritier s'enfuit à Song, dont le duc, suivant sa promesse, organisa une expédition pour l'aider; au troisième mois de l'année suivante, il réunit les troupes de la Ligue et ramena le prince

1. *Che ki*, IV, 57, (Ts'i), donne la date de 645; mais II, 30, (Ts'in), donne 648, date qui est aussi celle du *Kou-leang tchouan*, k. 5, 12 a.

2. Houan était septuagénaire lors de l'assemblée de K'ouei-k'ieou; cf. *Tso tchouan*, 154.

à Lin-tsö : Wou-kouei et ses frères furent battus, malgré leur appel aux barbares Ti qui arrivèrent trop tard, et, le 5e mois, le prince monta sur le trône.

Ces troubles avaient achevé de ruiner le Ts'i, déjà épuisé par le règne glorieux, mais fatigant, de Houan; l'hégémonie lui échappa immédiatement. Le duc Siang de Song essaya de la prendre; mais la Ligue se disloquait; tous ces petits états des bords du Fleuve Jaune à peu près égaux en impuissance, n'étaient pas disposés à se soumettre bénévolement à l'un d'eux. A l'assemblée que Siang convoqua à Ts'ao le 6e mois de 641, sauf deux petits seigneurs limitrophes du Song, les sires de Tchou et de Tseng[2], personne ne vint, pas même le comte de Ts'ao qui se fit représenter par un de ses officiers; et l'hiver suivant, tous les voisins du Song, le Tch'en, le Ts'ai, le Tcheng, formèrent une ligue à laquelle le Tch'ou adhéra, « afin que la bonne harmonie fût cultivée entre les seigneurs, et que ne fût pas oubliée la vertu de Houan de Ts'i », probablement surtout dirigée contre le Song. Un nouvel effort de Siang en 639 fut encore moins heureux; il convoqua les seigneurs à Yu : cette fois, sauf Hiao de Ts'i, presque tous les membres de la Ligue, les seigneurs de Tch'en, Ts'ai, Tcheng, Hiu, Ts'ao furent présents; et même le roi Tch'eng de Tch'ou y assista; l'impuissance de Siang y éclata aux yeux : il fut enlevé en pleine assemblée par ordre de Tch'eng, sans protestation des alliés, soit qu'ils eussent peur, soit qu'ils ne fussent pas fâchés de lui voir infliger cette humiliation. Quand il fut relâché quelques mois plus tard, la Ligue était brisée; le Tcheng était revenu à l'allégeance du roi de Tch'ou, et celui-ci n'avait plus à craindre de voir les petits états du centre former

2. Le sire de Tseng étant arrivé en retard fut sacrifié au dieu du sol du lieu de l'assemblée (*Tch'ouen tsieou*, 176; *Tso tchouan*, 177).

contre lui un bloc compact. Le duc de Song cependant s'acharna à sa tentative; l'année suivante, il réunit les alliés qui lui étaient restés fidèles, le Wéi, le Teng, le Hiu, le Tch'en, et en été fit une expédition contre le Tcheng pour l'obliger à rentrer dans la Ligue. Malheureusement pour lui, il n'était pas en état de vaincre vite; la campagne se prolongea, elle durait encore au onzième mois, quand les troupes de Tch'ou arrivèrent et écrasèrent son armée et celle de ses alliés au bord de la rivière Hong. Siang reçut en ce combat une blessure à la main dont il mourut au 5e mois de l'année suivante (637).

CHAPITRE III

L'hégémonie du Tsin

L'essai avorté du duc de Song avait montré l'incapacité des états du centre à s'unir sous l'un d'entre eux : ni le Tcheng ni le Song ne voulaient céder la première place, et ils n'étaient pas de force à la prendre. Leur rivalité faisait le jeu du roi de Tch'ou qui en profita pour les obliger tous l'un après l'autre à accepter bon gré mal gré sa suprématie. Une brève expédition de Tö-tch'en de Tch'eng (de son surnom Tseu-yu) suffit à amener une soumission générale : le Tcheng rentra le premier dans l'alliance, puis le Tch'en (636); le Song vaincu et impuissant dut aussi signer un traité. Cependant l'autorité du Tch'ou semblait devoir s'arrêter là, car plus au Nord le Wéi et le Lou avaient formé une alliance; l'imprudence du Ts'i lui ouvrit la voie : le prince Hiao, qui avait succédé à Houan, craignant que l'alliance ne fût dirigée contre lui, attaqua immédiatement le Lou qui dut demander secours au Tch'ou. Trop heureux de ce prétexte pour intervenir, Tseu-yu envoya une colonne contre le Ts'i (634) : un des fils de Houan réfugié au Tch'ou suivait l'armée, et après la victoire on lui remit la ville de Kou[1] qu'on venait de conquérir, mais non sans laisser à ses côtés une garnison pour le sur-

1. Près de Tong-ngo, sur la rivière Tsi, à la frontière Sud de la principauté.

veiller. Toute la plaine jusqu'au mont T'ai-chan avait ainsi passé sous la domination du Tch'ou, et, à la fin de l'année suivante, le Tch'en, le Ts'ai, le Tcheng, le Hiu et le Lou durent conclure un traité formel : le triomphe de Tseu-yu était complet; le roi Tch'eng qui jusque-là, semble avoir été un peu effrayé de sa politique active y fut converti par le succès, et il renvoya son premier ministre Neou-yu-t'ou de Teou (Tseu-wen), pour le remplacer par le général vainqueur.

Mais déjà le duc Tch'eng de Song, le fils de Siang, que la crainte du Tcheng rendait clairvoyant, avait su trouver à l'extérieur un appui capable de contrebalancer la puissance du Tch'ou et de rétablir l'équilibre que la déchéance du Ts'i avait rompue : il avait fait appel au prince Wen de Tsin que venait de mettre au premier plan une heureuse intervention en faveur du roi Siang de Tcheou chassé de sa capitale par son frère rebelle.

Wen venait de monter sur le trône, à la suite d'une révolution, rentrant enfin dans son pays après un exil de dix-neuf ans. Fils du prince Hien, et frère de son successeur Houei, à la nouvelle de la mort de celui-ci, Tch'ong-eul (c'était le nom personnel de Wen) revint brusquement du Ts'in où, après de nombreuses aventures, il s'était retiré; il fut très bien accueilli, entra à la capitale pendant que son neveu Houai, le fils de Houei, s'enfuyait, et s'empara du trône. Un instant la faction adverse faillit l'emporter à nouveau : un complot se forma pour l'assassiner en brûlant le palais; prévenu à temps, il s'enfuit au Ts'in, d'où il revint bientôt à la tête de trois mille gardes de corps fournis par le comte Mou de Ts'in, et il s'établit définitivement (636)[1].

1. Les aventures d'exil du prince Wen de Tsin ont été le sujet d'un roman historique, aujourd'hui perdu, dont le *Tso tchouan*, 186, a

A peine installé, il se vit obligé de répondre à l'appel de son suzerain le roi Siang de Tcheou, qui, chassé pour la seconde fois par son frère le prince Tai, ta-chou Tai, faisait appel aux vassaux, et en particulier aux seigneurs de Tsin et de Ts'in dont les aïeux avaient protégé son propre aïeul P'ing. Le roi s'était réfugié à Fan, petite cité de la principauté de Tcheng, pendant que Tai, n'osant pas rester à la capitale qui lui semblait peu sûre, s'établissait dans son apanage de Wen sur la rive gauche du Fleuve. Le comte Mou de Ts'in et le prince Wen de Tsin répondirent d'abord assez mollement : le premier envoya un corps de troupes qui s'arrêta à la frontière du Tsin, et s'en retourna bientôt sans être allé plus loin. Quant à Wen, nouvellement assis sur le trône par la force, il hésitait à s'éloigner de sa capitale. Il s'en remit à la divination; mais la tortue ayant rendu une réponse favorable, rappelant la victoire de l'Empereur Jaune, Houang-ti, sur le rebelle Tch'e-yeou, il la repoussa sous prétexte que « l'augure était trop grand pour lui », et fit consulter l'achillée; les réponses étant encore une fois bonnes, il se laissa persuader. Il forma deux armées, dont l'une assiégea l'usurpateur à Wen, le prit et le mit à mort, pèndant que l'autre allait à Fan chercher le roi et le ramenait à Lo-yi (635). Le roi ainsi remis sur son trône témoigna sa reconnaissance en donnant les villes de Wen, Yang-fan, Yuan, etc. qui formaient au Nord du Fleuve le territoire repris au rebelle. Après quoi le

---

conservé un résumé, et dont des extraits forment le chapitre 10 du *Kouo yu*. Le thème paraît avoir été d'expliquer tous les actes du prince pendant son règne par des aventures d'exil, par exemple, l'alliance avec Song comme les suites du bon accueil reçu en ce pays, la campagne contre le prince de Ts'ao au contraire par l'incivilité de celui-ci quand Tch'ong-eul passa à sa cour, etc. (voir aussi l'anecdote célèbre des trois journées de recul devant l'armée de Tch'ou, ci-dessous, p. 324). Ce roman, qui date vraisemblablement du IVe siècle avant J.-C., ne doit naturellement être considéré que comme une œuvre d'imagination, et non comme une source historique.

prince Wen s'en retourna dans sa principauté, dont l'état intérieur demandait tous ses soins.

Le pays était en effet épuisé par de longues années de troubles, de famines successives et de guerres qui l'avaient presque ruiné. Hien, vers la fin de sa vie, poussé par sa favorite Ki des (barbares) Li, avait voulu nommer héritier présomptif le fils de celle-ci Hi-ts'i; à la suite d'une intrigue de cour, le prince héritier Chen-cheng, fils de Kiang de Ts'i (une des femmes de Wou, père de Hien, que celui-ci avait, contre les rites, fait passer dans son propre harem), accusé d'avoir tenté d'empoisonner son père, s'était suicidé (656); puis deux autres princes, Tch'ong-eul et Yi-wou, sur le point d'être mis à mort, avaient dû s'enfuir. Hien avait alors proclamé Hi-ts'i, mais les exilés gardaient de nombreux partisans; à peine fut-il mort, que Hi-ts'i fut massacré devant son cercueil; son frère Tch'o-tseu, proclamé à son tour, fut tué lui-même quelques jours après, la princesse fouettée et tuée, et son principal partisan Si de Siun obligé de se suicider. Yi-wou, qui était alors au Ts'in, promit au comte Mou la cession de tous les territoires de la rive droite du Fleuve (ceux de l'Ouest, au Chen-si actuel, et ceux du Sud, au Ho-nan), et même Kiai, sur la rive gauche, dans l'angle Sud-Ouest du Chan-si, en échange de son aide. Mais à peine sur le trône (650), il s'était hâté d'oublier sa promesse, faisant traîner les choses en longueur, si bien que le comte Mou lassé l'avait attaqué, complètement battu et fait prisonnier à Han (645), et ne l'avait relâché (644) que sous promesse d'envoyer son fils en otage, le Ho-tong, c'est-à-dire le pays du Sud-Ouest du Chan-si, restant occupé par l'armée du Ts'in jusqu'à l'arrivée du prince, qui eut lieu l'année suivante (643). Le règne de Houei (c'est le titre posthume de Yi-wou) avait été trop court pour que la principauté pût se relever complètement; et

après lui, la révolution qui en 636 avait porté au trône son frère Tch'ong-eul l'avait rejetée dans le désordre.

Le pays de Tsin ne se prêtait pas à une rapide et complète unification comme le Ts'i ou même le Ts'in : les communications étaient difficiles entre les diverses vallées, et les plateaux de lœss avec leurs chemins encaissés étaient favorables aux guérillas et au brigandage. Aussi les grands vassaux y gardèrent-ils jalousement leur indépendance, aidés d'ailleurs en cela par les nombreuses guerres civiles qui accroissaient leur influence. Incapable de les encadrer dans une organisation régulière qui les tînt en ordre, le prince Wen semble surtout s'être efforcé d'établir une sorte d'équilibre entre les grandes familles, au nombre d'une quinzaine environ, de façon à les neutraliser en quelque sorte les unes par les autres et à conserver ainsi l'autorité : système dangereux, et qui, sous des maîtres moins énergiques que lui, devait avoir les pires résultats, mais qui, au début, ne fut pas sans avantages.

Wen donna au Tsin une organisation entièrement nouvelle; avant lui, il est probable que la principauté avait une administration pareille à celle du domaine royal et des autres principautés avec trois ministres, *sseu-t'ou*[1], *sseu-k'ong*, *sseu-ma;* cependant elle avait sur bien des points des usages particuliers, vêtements de cérémonie, calendrier, etc., ce qu'on expliquait au temps des Tcheou en disant qu'on y suivait les rites des Hia, la capitale de Yu le Grand ayant été sur son territoire; et de même que ses rites, son administration peut avoir été quelque peu différente de celle des autres principautés féodales. Wen mit au premier plan l'organisation militaire, puisqu'il en fit

1. Celui-ci devait toutefois porter un autre titre, l'expression *sseu-t'ou* étant interdite comme ayant été le nom personnel du prince Hi (840-823); mais ce titre est inconnu.

le pivot de toute son administration. Au début du VIIe siècle, le Tsin n'avait qu'une seule armée : c'était, dit-on, avec cette restriction que le roi Hi, en 678, avait reconnu l'usurpation du comte de K'iu-wou; mais déjà en 661, au moment des conquêtes qui avaient constitué le territoire, le prince Hien avait créé une deuxième armée. Wen en établit une troisième quand il se décida à intervenir dans les affaires de l'empire (633), puis l'année suivante, il en leva encore trois nouvelles pour une campagne contre les barbares Ti, mais n'osant pas les appeler armées, *kiun*, (car avoir six armées est un privilège du Fils du Ciel), il les nomma simplement colonnes, *hang;* il semble d'ailleurs les avoir licenciées dès le retour de l'expédition. En 629, à l'occasion d'une nouvelle expédition contre les Barbares, il créa deux « armées nouvelles », *sin-kiun*, qui durèrent plus longtemps que les trois colonnes, et furent supprimées par son fils Siang à la fin de son règne, en 621. En 588, les nécessités politiques amenèrent encore une fois la création de trois « armées nouvelles », *sin-kiun*, qui furent conservées jusqu'en 559; à cette époque l'alliance avec le Wou permit au Tsin de réduire ses forces militaires.

Chaque armée se composait de deux cents chars de guerre, chacun monté de trois hommes et accompagné d'une section de soixante-quinze hommes de pied, soit quinze mille fantassins : c'était, on le voit, à peu près le même chiffre que celui auquel s'était élevée l'armée de Houan de Ts'i, quarante-cinq mille fantassins pour les trois armées; ce nombre était doublé, quand la situation l'exigeait, par la formation de six armées : bien que ces chiffres doivent se rapporter plutôt au recrutement qu'aux troupes véritablement levées pour chaque expédition[1], on comprend

1. Cependant on affirme qu'à Tch'eng-pou (632) l'armée du Tsin comptait 700 chars, *Tso tchouan*, 204.

comment le Tsin avec cette puissance militaire considérable pour le temps put tenir si longtemps l'hégémonie.

Les armées avaient d'abord été commandées au temps de Hien, par le prince lui-même et l'héritier présomptif; mais Wen en donna le commandement en premier ainsi que le commandement en second en fief à des familles de grands vassaux, Tchao, Wei, Han, K'i, Fan (appelée aussi Che), Louan, Sien, Siu, Siun (dont une branche tira son nom de Tchong-hang de ce que ses ancêtres avaient commandé la colonne du centre), Tche (une autre branche collatérale de Siun), Yuan, Hou. Les armées elles-mêmes, au moins au début, n'appartenaient pas à ces familles, et c'est le commandement dans une armée au choix des princes qui seul constituait le fief de ces familles[1]; les grands seigneurs passaient d'une armée à l'autre au gré du prince et suivant l'avancement[2]. En effet il

1. On peut tirer du *Tso tchouan* une liste, qui paraît complète pour certaines périodes, des chefs de l'armée du centre, *tchong kiun tsiang* : on y voit se mêler les noms de toutes les grandes familles.

Tchen de Yuan	632	K'iue de Han	573
Tsiu-kiu de Siun	627	Ying de Tche	566
Yi-kou de Hou	621	Yen de Siun	560
Touen de Tchao	621	Kai des Che	554
K'o de Siu	603	Wou de Tchao	548
Kiue de K'i	602	K'i de Han	540
Lin-fou de Siun	597	Chou de Wei	514
Houei des Che (famille de Fan)	593	Yang de Fan	509
K'o de K'i	592	Yang de Tchao	497
Chou de Louan	587	Yao de Tche	475-453

2. Il y avait véritablement passage d'un commandement à un autre, et il ne s'agit pas seulement de charges honorifiques, la même armée restant entre les mains du même chef, en changeant de titre avec celui-ci. On le voit nettement quand on suit des séries de mutations comme celles du début du VIe siècle que je résume ici. En 597 les chefs et lieutenants d'armée étaient : pour celle du centre Lin-fou de Siun, avec Kou de Sien; pour la supérieure, Houei des Che, avec K'o de Ki; pour l'inférieure, Cho de Tchao, avec Chou de Louan. En 596, Kou de Sien fut mis à mort, et Houei des Che prit sa place comme lieutenant de l'armée du centre, tandis qu'il était lui-même remplacé par K'o de K'i au commandement de l'armée supérieure. En 593, Lin-fou de Siun étant mort, Houei prit sa place, et devint chef de l'armée du Centre; K'o de K'i devint lieutenant de l'armée du Centre; les mutations de l'armée supérieure ne sont pas sûres, mais il paraît vrai-

y avait une hiérarchie entre les armées : les trois Armées passaient avant les trois Nouvelles-armées, et, dans chaque groupe, l'armée du centre, *tchong-kiun* était la première, puis venait l'armée supérieure, *chang-kiun*, et enfin, l'armée inférieure, *hïa-kiun*. Les chefs d'armées, *tsiang*, et les lieutants, *tso*, étaient Directeurs, ministres de la principauté : le chef de l'armée du centre réglait les affaires qui avaient dépendu primitivement du *sseu-t'ou*, et était aussi le premier ministre; lui et les autres chefs et lieutenants d'armée, formaient le conseil du prince. Leurs préséances étaient réglées suivant celles des armées qu'ils commandaient, le chef et le lieutenant de l'armée du centre venant en tête, puis le chef et le lieutenant de la première armée et ainsi de suite[1]. Au dessus d'eux, il n'y avait que ces personnages revêtus de titres pompeux, mais vides, empruntés à la cour royale, le Grand Maître, *t'ai-che*, le Grand Protecteur, *t'ai-fou*, qui étaient souvent eux-mêmes d'anciens ministres que l'âge avait obligés à la retraite (comme Che Houei, ancien commandant de l'armée du centre, qui fut nommé *t'ai-fou* en 592 après une ambassade à la cour royale), ou encore étaient des favoris appartenant à

semblable que Chouei de Siun y avait remplacé K'o de K'i comme lieutenant en 596, et devint chef d'armée en 593, tandis que Keng de Siun devenait lieutenant. En 592, Houei se retira en prétextant son âge; K'o de K'i lui succéda comme chef de l'armée du Centre, tandis que Chouei de Siun le remplaçait, semble-t-il, comme chef de l'armée supérieure, et que Sie de Che, fils de Houei, devenait sûrement lieutenant de cette armée. Quant à l'armée inférieure, Che de Tchao étant mort en 593 fut remplacé par le lieutenant de l'armée, Chou de Louan, qui en devint chef; ce dernier devait devenir chef de l'armée du Centre en 572 (avec Chouei de Siun comme lieutenant) après la mort de K'o de K'i.

1. La suite des mutations et avancements entre 615 et 605 exposés à la note précédente montre nettement que le chef de l'Armée supérieure était considéré comme de rang moins élevé que le Lieutenant de l'Armée du Centre, puisqu'il recevait de l'avancement en passant de celle-là à celle-ci, et qu'il en était de même pour les autres armées.

des familles qui n'avaient pas accès aux commandements militaires, comme Hi de Yang-chö (Chou-hiang), qui reçut le titre de *fou* en 557. Le résultat le plus durable, et le moins heureux, de la réorganisation du prince Wen, fut en effet de partager l'aristocratie de Tsin en deux classes, les grands qui avaient droit aux commandements, et les nobles qui n'y avaient pas droit; et de constituer pour les premiers un privilège qui devint fatal à la famille princière et au pays lui-même, lorsqu'avec le temps le nombre des privilégiés se fut réduit au point de mettre toute la principauté entre les mains de quelques familles.

Ainsi toute l'administration du Tsin fut fortement militarisée. L'administration paysanne étant mise sous la direction du chef de l'armée du Centre, celui-ci devait y voir surtout un cadre pour le recrutement des troupes : aussi le Tsin fut-il le premier pays où le vieux système compliqué du *tsing* disparut, remplacé par un système plus simple d'allocations de terres par famille, et non par groupe de huit familles, système qui, s'il n'apportait pas encore aux paysans la propriété de la terre, était du moins un pas en avant très net. Le Directeur des Travaux, *sseu-k'ong*, conserva son titre, mais cessant d'être ministre pour devenir un simple grand-officier, il vit sa charge consister surtout en travaux militaires, fortifications et routes. Le Directeur des Criminels, *sseu-k'eou*, ou *li*, lui aussi réduit au rang de grand-officier, n'avait gardé, semble-t-il, que la direction des prisons et était le chef des bourreaux. Le point faible de toute cette organisation était, comme dans toutes les principautés de la Chine antique, l'organisation financière : les revenus du domaine propre du prince devaient former sa principale ressource, à quoi les prestations des vassaux devaient venir se joindre dans une certaine mesure; mais nous en ignorons complètement le fonc-

tionnement; nous savons seulement qu'au Tsin comme dans toutes les principautés, on avait conservé le système de payer les fonctionnaires par des allocations de terre, et que celles-ci étaient évaluées d'après l'organisation militaire : à un ministre on donnait un domaine d'une population suffisante pour lever un bataillon de cinq cents hommes; à un grand-officier un domaine dont la population permît de lever une compagnie de cent hommes, etc.[1].

Le prince Wen passa deux années à consolider son trône et à réorganiser sa principauté. Ce fut un appel du duc de Song qui le fit sortir de sa réserve (634) : il conclut alliance avec lui et lui promit sa protection. Elle fut nécessaire presque immédiatement, car, à la nouvelle de cette défection, le roi de Tch'ou convoqua ses alliés à une expédition contre le Song, devant la capitale de qui le Chef des Commandements, Tö-tch'en de Tch'eng (Tseu-yu) mit le siège (633-632). Wen n'osant pas aller attaquer directement l'armée de la Ligue, envahit les deux petites principautés de Ts'ao et Wéi, voisines de son territoire; il fit prisonnier le comte de Ts'ao et chassa le prince de Wéi (printemps 632). Tseu-yu envoya des troupes à leur secours, sans lever le siège de Song dont la résistance commençait à être à bout. L'armée de Tsin était au bord du Fleuve; Wen ne se décidait pas à le franchir, craignant qu'en cas d'insuccès, ses voisins de Ts'i et de Ts'in ne profitassent de la position dangereuse et hasardée de son armée isolée sur la rive droite du Fleuve, l'un pour lui fermer le passage, et l'autre pour envahir son propre territoire. Du côté du Ts'i il s'était à demi assuré par un traité à Lien-yu, mais le Ts'in restait indécis. Le duc de Song paraît avoir réussi à acheter la bienveillance des généraux de ces deux

1. *Kouo yu*, k. 14, 13 b.

principautés par de riches cadeaux, et à rassurer ainsi Wen, qui, au quatrième mois, se résolut à entreprendre la campagne. Le généralissime était Tchen de Siu qui venait de conduire brillamment la campagne de Ts'ao et de Wéi. Il marcha droit au secours de la ville assiégée. Le Chef des Commandements Tseu-yu demanda en vain des renforts à son roi qui ne lui envoya qu'une troupe dérisoire. Il offrit alors au prince de Tsin de lever le siège de Song s'il réinstallait le comte de Ts'ao et le prince de Wéi; et comme Wen refusait et continuait d'avancer, il ne l'attendit pas et marcha à sa rencontre. Le prince Wen peu décidé à hasarder une bataille, battit en retraite jusqu'à Tch'eng-pou (non loin de l'actuel Ts'ao-tcheou fou, Chan-tong), à trois étapes en arrière. Le roman du prince Wen de Tsin, dont le *Tso tchouan* nous a conservé un résumé, expliqua plus tard cette retraite (comme tous les événements du règne) par des souvenirs de sa vie d'exil : autrefois, quand Tch'ong-eul exilé habitait le Tch'ou, il avait promis au roi que si jamais, revenu dans ses états, il avait une guerre avec son pays, quand les troupes se rencontreraient sur le champ de bataille, il reculerait de trois jours d'étapes, après quoi, si les troupes de Tch'ou persistaient à l'attaquer, il se battrait de toutes ses forces. Quoi qu'il en soit de cette anecdote, il semble bien que Wen, comme jadis Houan, aurait préféré ne pas engager le combat; ce fut Tseu-yu, que les succès qu'il avait constamment remportés depuis six ans avaient persuadé de la supériorité de ses troupes sur toutes les troupes chinoises, qui voulut livrer bataille : il sentait très bien qu'une victoire était nécessaire pour chasser ce nouvel intrus de la scène politique de la Chine centrale et affermir définitivement la situation qu'il venait d'y acquérir. Il suivit l'armée de Tsin jusqu'à Tch'eng-pou où il s'installa dans une forte position,

puis il attendit tranquillement, puisqu'en somme une nouvelle retraite de l'ennemi aurait été l'équivalent d'une victoire : il se contenta d'envoyer porter un défi au prince de Tsin. Celui-ci ne savait que faire et ne se résolvait pas, malgré l'avis de tous ses officiers qui l'exhortaient à attaquer. Divers présages le décidèrent, surtout un rêve, où il se vit boxant avec le vicomte de Tch'ou qui, l'ayant renversé, s'agenouilla soudain et lui suça la cervelle, ce qui, contrairement aux apparences, fut interprété comme favorable[1].

L'armée de Tsin comptait dit-on, sept cents chars, soit environ 52.000 hommes, divisés en trois corps, le prince se trouvant à l'armée du milieu; il y avait en plus des troupes auxiliaires de Song et de Ts'i. Les troupes de Tch'ou devaient être sensiblement égales; le généralissime commandait aussi l'armée du centre, l'aile droite était formée par les auxiliaires de Tch'en et de Ts'ai, et l'aile gauche par une seconde armée de Tch'ou. Les auxiliaires ne purent résister au choc des chars de Tsin, ils furent dispersés et mis en fuite dès le début; en même temps l'aile gauche était mise en désordre par une ruse du Commandant de la Première Armée de Tsin qui, pour l'attirer en dehors de sa position, fit semblant de se débander dès la première attaque mais se rallia et écrasa l'ennemi, dès qu'il se fut dispersé pour la poursuite. L'armée du centre essaya en vain de rassembler les fugitifs; tout ce que Tö-tch'en put faire fut de battre en retraite lui-même en bon ordre, sans se laisser couper. L'armée de Tsin pilla le camp ennemi pendant trois jours; mais elle n'osa pas poursuivre le général en retraite et se retira vers le Nord. Le roi de Tch'ou entra en fureur à la nouvelle de cette défaite, et envoya dire au Chef des Commandements : « Si vous venez ici, comment ré-

1. *Tso tchouan*, 204-209.

pondrez-vous aux anciens de Chen et de Si (de la défaite de leurs fils)? » Il se suicida (632). On dit qu'en apprenant cette mort, le prince Wen s'écria : « Il n'y a plus rien pour empoisonner ma joie! » C'était en effet le meilleur général de Tch'ou, celui qui pendant cinq ans avait donné à ce pays la maîtrise de la Chine centrale, qui disparaissait ainsi.

La victoire de Wen eut un retentissement immense. Tous les alliés du Tch'ou l'abandonnèrent immédiatement. Le roi Siang vint en personne auprès de Wen, alors campé à Tsien-t'ou, à 75 kilomètres environ de l'actuelle K'ai-fong fou, pour le féliciter : il se vit offrir une part du butin, mille prisonniers, cent chars de guerre, etc.; de son côté il fit des cadeaux splendides, les robes à porter dans le char de grande cérémonie pour les sacrifices, celles à porter dans un char de guerre, un arc rouge et cent flèches rouges, un arc noir et mille flèches, un jarre de vin aromatisé, et trois cents de ses propres gardes du corps, *hou-pen*, pour servir de garde personnelle à Wen. Surtout, il lui décerna la charge de Comte des Princes, *heou-po*. « Les termes de la charge étaient : « Le roi dit : Oncle, obéissez aux ordres du roi, en sorte de donner la tranquillité aux états des quatre régions, et de chasser tous ceux qui sont mal intentionnés envers le roi. » Le prince refusa trois fois, mais enfin accepta en disant : « Moi, Tch'ong-eul, j'ose saluer deux fois, le front touchant la terre; j'accepte la grande, distinguée, excellente charge du Fils du Ciel ». Alors il reçut la tablette et sortit[1]. » Quelques jours plus tard, il tint à Tsien-t'ou même une assemblée des seigneurs; le roi était parti, mais il avait laissé son frère qui présida la cérémonie : les princes s'engagèrent à assister la maison royale et à ne pas se nuire mutuellement.

---

2. *Tso tchouan*, 211.

Avec cette assemblée, commençait pour la Chine la période d'hégémonie du Tsin, période qui devait durer plus d'un siècle, jusqu'à ce que cette principauté, épuisée par les efforts nécessaires pour se maintenir en cette position, se disloquât dans les troubles intérieurs.

Le prince de Tsin paraît avoir été résolu à profiter de sa victoire pour se débarrasser immédiatement de quelques princes trop attachés au Tch'ou. Celui-ci conservait dans sa clientèle les trois princes de Hiu, Tcheng et Wéi, dont les états, s'avançant comme un coin depuis la frontière du Tch'ou jusqu'au Nord du Fleuve Jaune, séparaient complètement le Tsin des états de la Ligue, ne leur permettant pas de communiquer librement. C'est à cette situation gênante que Wen voulait mettre fin en remplaçant dans ces principautés les princes hostiles par des clients à lui. Dès l'hiver de cette année, il convoqua une assemblée à Wen pour décider des châtiments des princes de Hiu et Wéi traîtres pendant la campagne contre le Tch'ou : le prince de Wéi qui était venu ne fut pas admis par Wen, qui le fit arrêter avec ses ministres et jeter en prison, en attendant son jugement qui devait être prononcé par le roi; il ne fut relâché que deux années après. Quant au Hiu, une expédition fut dirigée contre lui, mais sans succès, Wen étant tombé malade. L'année suivante, ce fut le tour du Tcheng; les armées du Tsin et du Ts'in vinrent assiéger sa capitale, amenant avec elles un fils du comte régnant exilé et réfugié au Tsin, qui s'était fait promettre la succession de la principauté. Le prince Wen voulut remplacer par un client le ministre de Tcheng, Chou Tchan, frère cadet du comte, qui gouvernait depuis plus de vingt ans et avait toujours été, dès le temps de l'hégémonie du Ts'i, un partisan convaincu de l'alliance avec le Tch'ou; Chou Tchan se suicida, et

son cadavre fut porté à Wen. Le siège continua néanmoins; mais l'armée du Ts'in fatiguée, s'en étant retournée après avoir fait une paix séparée, Wen ne put s'emparer de la ville, et dut se contenter d'exiger la reconnaissance de son protégé comme héritier présomptif (630). En somme il n'avait pas réussi dans ses desseins; mais il avait suffisamment fait sentir sa puissance à ses ennemis pour les décider à se soumettre. Le comte Wen de Tcheng et après lui son fils, le comte Mou (celui que Wen de Tsin venait de faire désigner pour lui succéder) devinrent les alliés fidèles du Tsin pendant plus de douze ans; le Tch'ou luimême renonça à la lutte pour un temps, et demanda la paix (628).

L'ordre semblait encore une fois rétabli dans l'empire, mais la situation était précaire. Le prince Wen de Tsin avait alors soixante et onze ans; on ne pouvait s'attendre à le voir durer très longtemps, et l'incertitude du lendemain rendait son œuvre bien fragile. D'autre part, dès ce moment on pouvait voir que lui et ses successeurs auraient à lutter pour sauver leur œuvre, non seulement au midi contre le Tch'ou, mais encore à l'Ouest contre le Ts'in : la défection de cette principauté lors de la campagne de Tcheng n'était que la première manifestation d'une crainte que les années suivantes ne devaient faire qu'accroître.

Depuis un demi-siècle environ qu'ils avaient achevé d'unifier à leur profit la vallée de la Wei, l'ambition des seigneurs de Ts'in était de compléter la mise en valeur de leur titre de Comte par la réunion sous leur sceptre de toute la vieille province de Yong, d'une part en soumettant les barbares, de l'autre en poussant vers l'Est jusqu'au Fleuve Jaune, dont ils voulaient faire leur frontière. La première de ces ambitions semblait être réalisée : le comte Mou qui régnait depuis 659, avait en effet, par une sorte de pénétra-

tion pacifique, fait reconnaître sa suzeraineté par une douzaine de petits chefs des tribus barbares qui tenaient les montagnes d'où descendent les rivières Wei et King, et bien que ces succès dussent être éphémères, ils avaient été assez brillants pour que le Fils du Ciel eût voulu féliciter le comte Mou en lui envoyant un tambour de bronze (623). Pour la seconde, après avoir cru la partie gagnée après la victoire de Han (645), le comte Mou avait dû, au traité de paix, lâcher prise, et la puissance acquise quelques années plus tard par le prince Wen non seulement éloignait toute chance de réussite, mais encore risquait, en s'affermissant, de créer un véritable danger pour les comtes de Ts'in.

La mort de Wen survenue à la fin de 628 parut offrir au comte Mou une occasion d'abattre son voisin oriental, en profitant de la période de tâtonnements et d'incertitudes d'un commencement de règne. En 627, ses troupes, revenant d'une expédition infructueuse contre le Tcheng, attaquèrent Houa, dépendance du Tsin, et le détruisirent. Le nouveau prince, Siang, mit immédiatement l'armée en campagne, et convoqua même les Kiang Jong; il partit en personne à la tête des troupes dans son vêtement de deuil qu'il avait simplement maculé de noir pour éviter le mauvais augure de la couleur blanche. Il alla attendre l'armée du Ts'in au défilé de Hiao par lequel on franchit les collines qui séparent la rivière Lo du Fleuve Jaune : elle fut anéantie, et ses trois généraux fait prisonniers (627). La lutte entre le Ts'in et le Tsin, interrompue quelques années sous le règne précédent, reprenait de plus belle : moins heureux que son père et que Houan de Ts'i, qui n'avaient eu qu'un seul adversaire, le Tch'ou, dans leurs efforts pour prendre la direction des états riverains du Fleuve Jaune, Siang et ses successeurs eurent désormais à compter aussi avec le Ts'in; par chance, ce pays voisin du Tch'ou,

fut aussi en guerre constante avec lui, d'abord pour la possession de la rivière Han, et plus tard pour la domination sur les barbares, dans la région qui forme actuellement le Sseu-tch'ouan.

La configuration géographique et la situation politique imposèrent à la lutte des trois grands états chinois un caractère particulier : tandis que le Tsin et le Tch'ou, fort éloignés l'un de l'autre, se disputaient la suprématie dans la Chine Centrale qu'ils dominaient de leurs montagnes presque inaccessibles, l'un au Nord, et l'autre au Sud, le Ts'in, à qui ses rivaux barraient toutes les routes de l'Est, l'un sur les deux rives du Fleuve Jaune, l'autre sur la rivière Han et le Fleuve Bleu, était obligé de se désintéresser de la politique générale de l'empire, et en était réduit à essayer d'arracher à ses deux puissants voisins, ville par ville, district par district, un chemin vers ces riches principautés du centre dont la soumission donnait l'hégémonie.

La rupture des relations amicales entre le Tsin et le Ts'in fit sentir tout de suite ses premiers effets : le roi Tch'eng de Tch'ou en profita pour déchirer immédiatement le traité signé l'année précédente : il envoya son premier ministre, le Chef des Commandements P'o de Teou (Tseu-chang), diriger une expédition qui, après avoir soumis le Ts'ai, puis le Tch'en, vint se briser elle aussi devant les fortifications de la capitale du Tcheng; une démonstration militaire du Tsin n'eut aucun résultat, car les deux armées ennemies n'osèrent pas s'aborder, et se retirèrent l'une et l'autre sans combat (627). L'assassinat du roi Tch'eng par le prince royal, qui, craignant d'être dégradé de son rang, attaqua son père et l'obligea à se suicider, fut un incident trop rapide pour affaiblir le pays même passagèrement. Néanmoins la crainte des troubles subséquents ramena le prince de Tch'en dans l'alliance du Tsin;

le Wéi, seul, resta fidèle au Tch'ou, mais isolé au milieu de principautés hostiles, ce ne pouvait être pour longtemps. En 626, Tsiu-kiu de Sien, le fils de l'ancien ministre Tchen de Sien, conduisit contre lui une armée du Tsin, sans succès bien défini. Le projet fut repris l'année suivante à l'assemblée des seigneurs tenue à Tch'ouei-long; mais les alliés du Tsin étaient peu disposés à l'aider, soit qu'ils fussent las de la guerre, soit qu'ils eussent peur d'accroître encore davantage sa puissance : ils intercédèrent pour le prince de Wéi, et obtinrent qu'il fût reçu dans la Ligue (625). Le pardon fut accordé d'autant plus facilement que le prince Siang était à ce moment obligé de songer à sa propre sécurité, menacée par le comte Mou de Ts'in, désireux de venger sa récente défaite. Il fallut envoyer en hâte le généralissime Tsiu-kiu de Sien sur la rive droite du fleuve Jaune que l'armée de Ts'in avait envahie; il la rencontra à P'eng-ya, à peu de distance de la rivière Lo qu'elle venait de franchir, et lui infligea une défaite complète, mais sans réussir à chasser les garnisons qu'elle avait mises dans les villes de la frontière enlevées au début de la campagne. Aussi Siang, plus soucieux d'achever son succès que de se venger du prince de Wéi, pardonna facilement à celui-ci pour obtenir l'appoint des troupes de la Ligue dans une expédition projetée contre le Ts'in pour l'hiver suivant. Il put ainsi reprendre ses forteresses de Wang et de P'eng-ya, et se débarrasser pour un temps de toute crainte à l'Ouest. Mais à peine libre de ce côté, il fallut courir vers le midi au secours des alliés que le Tch'ou menaçait de nouveau. L'expédition n'eut d'ailleurs aucun résultat : cette fois encore quand les deux armées furent en présence, elles n'osèrent pas engager le combat : une convention intervint, et chacun se retira de son côté (624).

Les troubles qui suivirent la mort du prince Siang

(621) vinrent arrêter le développement de la puissance du Tsin. L'héritier présomptif, Yi-kao était un enfant, et les grands songèrent à le remplacer par son oncle, le *kong-tseu* Yong, frère cadet du prince défunt, dans l'espoir que, réfugié au Ts'in et marié à une princesse de ce pays, il pourrait amener la réconciliation entre les deux états. La mère de Yi-kao réussit à gagner le plus élevé des conseillers, le premier ministre, chef de l'Armée du Centre, Touen de Tchao (Siuan-tseu), le fils de Tch'ouei de Tchao qui avait été l'un des fidèles du prince Wen, et le petit-fils de Sou de Tchao, qui avait été un des généraux du prince Hien et en avait reçu le fief de Keng. Touen proclama immédiatement Yi-kao qui fut le prince Ling, et chassa les partisans de Yong, qui s'enfuirent auprès de leur prétendant; celui-ci arriva bientôt à la tête d'un corps d'armée de Ts'in : Touen marcha à sa rencontre, et le battit complètement à Ling-hou. Le prince étant tout jeune, ce fut le premier ministre qui prit le gouvernement. Il convoqua au plus tôt les seigneurs à Hou : tous furent présents, les princes de Ts'i, de Song, de Wéi, de Tch'en, de Tcheng, de Hiu et de Ts'ao, et ils reconnurent Ling, en renouvelant le pacte d'alliance.

Ainsi la situation du Tsin comme président de la Ligue semblait survivre à tous les changements; mais ce n'était là qu'une apparence. La situation était rendue très difficile d'une part par l'hostilité du Ts'in qui continuait à soutenir le prétendant évincé, et de l'autre par celle du Ts'i qui tâchait de profiter de l'occasion pour reprendre le premier rang. D'ailleurs les difficultés de l'intérieur s'ajoutaient à celles de l'extérieur. Le prétendant avait un parti nombreux dans la principauté, et Touen n'était vraiment sûr que de sa propre armée. En 618, à la suite de l'assassinat de K'o de Sien, le lieutenant de l'Armée du Centre, il dut faire mettre à mort le chef et le lieutenant de l'Armée In-

férieure, Tcheng-fou de Ki et Tou de Sien, ainsi que le Directeur des Travaux, Hou des Che, dont le neveu Houei était, au Ts'in, le principal partisan de Yong. Le parti du prétendant commença à décliner peu à peu après ces exécutions, d'autant que les défaites successives des armées du Ts'in lui avaient déjà porté un coup; ce n'est pourtant qu'en 614 que Houeï, le jugeant sans espoir, l'abandonna définitivement et revint dans sa patrie. Aussi toute cette période fut-elle marquée par un recul de l'influence du Tsin, et les défections devinrent-elles nombreuses dans la Ligue qui se disloqua par étapes. Au Nord, le prince de Ts'i menaçait sérieusement ses voisins, le Lou, le Kiu, le Tchou, le Ts'ao, auxquels il enlevait des territoires, et qui, las de faire appel en vain à l'aide du président de la Ligue, allèrent chercher dans une alliance avec le Ts'i une sauvegarde. Au Sud, le Ts'ai d'abord, puis le Tcheng et le Tch'en passèrent à la clientèle du Tch'ou (618); et le duc Tchao de Song, resté seul fidèle, fut forcé à la soumission par une expédition (617). Toute la Chine du centre échappait ainsi en réalité au Tsin, sans que Touen, obligé de se garder contre le Ts'in, pût s'y opposer : il ne put conserver que l'alliance du Wéi et du Ts'ao, en leur rendant des territoires enlevés précédemment.

Mais juste à ce moment la mort du roi Mou (614) était le signal de troubles très graves dans le Tch'ou. Son fils le roi Tchouang étant tout jeune, les grands se disputèrent la régence par les armes; et à la guerre civile vint s'ajouter l'horreur d'une grande famine; les montagnards de l'Ouest, mourant de faim, se jetèrent sur la plaine, et, en bandes nombreuses, menacèrent Ying, la capitale; la cour affolée songeait à s'enfuir sur la haute rivière Han (611); les objurgations du Régulateur des Métiers, *kong-tcheng*, Kia de Wèi réussirent cependant à la retenir. D'ailleurs le

désordre se mit bientôt parmi les bandes affamées et mal conduites; le roi prit en personne le commandement de ce qui lui restait de troupes, deux autres corps furent confiés aux généraux Tsiao de Teou (Tseu-yue) et Tseu-pei; le vicomte de Pa, le seul des vassaux barbares resté fidèle, amena une armée; même le comte de Ts'in, que ces mouvements de barbares à la frontière méridionale inquiétaient, envoya des secours; on parvient à rejeter les rebelles dans leurs montagnes (611). Il fallut plusieurs années de calme pour relever toutes les ruines de ces quelques mois, et il ne pouvait être question d'intervenir dans les affaires chinoises. Pendant ce temps, tous les alliés firent naturellement défection et se soumirent au Tsin. Ce ne fut qu'en 608 que le roi Tchouang se crut assez fort pour reprendre la politique extérieure de ses prédécesseurs, et accepta encore une fois l'alliance du comte de Tcheng qui venait demander sa protection, et qui en profita aussitôt pour attaquer le Tch'en et le Song. Touen de Tchao accourut à leur secours, mais battu à Fei-lin par Kia de Wèi, alors ministre de la guerre, il dut se retirer, et peu après l'armée du Song fut à son tour complètement écrasée (607).

Le succès semblait revenir définitivement au Tch'ou: les querelles des grands le lui arrachèrent. Depuis près d'un siècle, le pouvoir avait presque toujours été aux mains des deux branches des descendants du roi Jo-ngao (790-763), la branche des comtes de Teou et celle des seigneurs de Tch'eng, qui avaient donné presque tous les premiers ministres[1]. Leur puissance leur attira la haine de toutes les autres familles. En 612, le Chef des Commandements Pan de Teou (Tseu-yang),

1. On peut établir approximativement ainsi la liste des *ling-yin* de

fils de Neou-yu-t'ou de Teou (Tseu-wen), qui avait eu lui-même vingt-sept ans cette charge, et l'avait cédée, en 637, à son cousin Tö-tch'en de Tch'eng (Tseu-yu), avait été mis à mort au bout d'un an à peine de gouvernement, à la suite d'une cabale montée par le Régulateur des Métiers Kia de Wèi, le chef d'une autre branche de la famille royale descendant du roi Fen-mao (757-741), qui tirait son nom de son fief de Wèi : il était le fils de Lu-tch'en qui avait été *ling-yin* en 632, et avait espéré que la charge de *ling-yin* lui reviendrait, mais elle fût donnée à un cousin de Tseu-yang, Tsiao de Teou (Tseu-yue), alors ministre de la guerre[1]. Tseu-yue ne songea qu'à venger son parent; en 605, profitant d'une occasion favorable, il appela son clan aux armes, enleva Kia de Wèi et le mit à mort. Le roi Tchouang effrayé lui offrit son pardon et même des otages; Tseu-yue refusa, et, achevant d'armer ses partisans, il se révolta ouvertement : il faillit tuer le roi à coups de flèches, à la bataille de Kao-hou, mais finalement il fut vaincu et tué, et toute

---

Tch'ou au VIIe siècle, depuis le roi Tch'eng avant lequel elle serait très incomplète :

Tseu-yuan (688)-664.
Neou-yu-t'ou de Teou (Tseu-wen) 664-637.
Tö-tch'en de Tch'eng (Tseu-yu) 637-632.
Lu-tch'en de Wèi (Chou-po) 632.
P'o de Teou (Tseu-chang) 631-627.
Ta-sin de Tch'eng (Ta-souen-po) 626-615.
Kia de Tch'eng (Tseu-k'ong) 615-613.
Pan de Teou (Tseu-yang) 612.
Tsiao de Teou (Tseu-yue) 611-605.
Yi-lie de Wèi (Souen Chou-ngao) 604-591.
Ying-ts'i (Tseu-tch'ong) 590-570.

1. La date de ces événements est incertaine : le *Tso tchouan* les rapporte en 605 comme s'étant passés antérieurement, sans préciser. Pan de Teou fut *ling-yin* « après la mort de son père Tseu-wen » (*Tso tchouan*, 297), mais cette formule qui semble vouloir dire qu'il lui succéda n'a pas ce sens ici, car Tseu-wen céda sa charge à Tseu-yu (*Ibid.*, 186). J'ai adopté la date de 612 parce qu'il est plus question de Kia de Tch'eng après 613, et que dès 611 Tsiao de Teou semble jouer le premier rôle bien que le titre de *ling-yin* n'apparaisse expressément qu'en 605.

sa famille fut exterminée; des descendants du roi Jo-ngao, de Teou comme de Tch'eng, un seul fut épargné, K'o-houang de Teou, petit-fils de Tseu-wen, qui, en ambassade au Ts'i lors du massacre, revint néanmoins rendre compte de sa mission, et à qui le roi fit grâce en souvenir de son aïeul, et quelques-uns échappèrent comme Fen-houang de Teou qui s'enfuit au Tsin, où il reçut un fief à Miao, et Hiong de Tch'eng, petit-fils du premier ministre Ta-sin (Ta-souen-po) qui fut mis à mort plus tard en 530.

Cette secousse avait ébranlé le royaume de Tch'ou, et de nouveau ses alliés l'avaient quitté. Les efforts faits pour les obliger à se soumettre furent peu heureux, et amenèrent l'intervention victorieuse du Tsin, en 600 et en 599, elle-même peu suivie d'effets, car ce pays aussi était troublé par des crises intérieures. Touen de Tchao qui avait gouverné sous le prince Ling, avait fini par l'assassiner à la suite d'une tentative de celui-ci pour se défaire violemment de lui (607), et il l'avait remplacé par son oncle qui fut le prince Tch'eng. Mais il n'avait pu régenter ce prince déjà âgé aussi facilement que son prédécesseur, et avait dû se retirer vers 603. K'o de Siu, qui l'avait remplacé comme premier ministre, était devenu fou au bout de quelques mois, et K'iue de K'i, son successeur, était mort ou avait été disgrâcié au bout de peu de temps (597) et avait été remplacé par le vieux Lin-fou de Siun, l'ancien chef de la Colonne du Centre du temps du prince Wen (631), qui depuis 615 était lieutenant de l'Armée du Centre. Cette succession de vieillards et de fous à la tête du gouvernement avait produit une politique faible et peu suivie.

Pendant dix ans, chaque année ramena dans les pays du centre une expédition du Tsin et une expédition du Tch'ou, dont les armées se retiraient après avoir pillé, emportant avec elles des traités destinés à être violés

aussitôt que conclus, sans succès positifs de part et d'autre. Cet état de choses, harassant pour les populations, ne prit fin qu'en 597; au printemps, le roi Tchouang qui était venu mettre le siège devant la capitale de Tcheng, mena les choses si vite que, malgré la résistance des habitants, la ville fut emportée avant l'arrivée de l'armée de secours de Tsin. La nouvelle parvint au chef de l'Armée du Centre (c'est-à-dire au généralissime Lin-fou de Siun) au moment où il se préparait à franchir le Fleuve Jaune; jugeant la campagne inutile et dangereuse désormais, il décida de s'en retourner, mais ses généraux refusèrent de le suivre, et le Lieutenant de l'Armée du Centre, Hou de Sien, passa lui-même le Fleuve Jaune; le généralissime eut la faiblesse de le suivre. De son côté d'ailleurs, le roi de Tch'ou n'était guère plus décidé à livrer bataille : le premier ministre, Yi-lie de Wèi (Souen-chou-ngao), était d'avis de battre en retraite; un favori du prince, Wou San, poussait au contraire au combat, et finit par le convaincre. La victoire du Tch'ou fut complète; l'armée du Tsin, surprise avant de s'être formée en bataille, fut dispersée, et ce fut tout juste si elle put repasser le Fleuve en désordre, laissant des chars de guerre et des armes en grand nombre sur le champ de bataille de Pi. Cette défaite élimina le Tsin pour un temps de la région : son allié fidèle le duc de Song en ressentit immédiatement les effets : en 596, l'armée de Tch'ou vint camper devant sa capitale; après un siège de deux ans pendant lesquels le prince King de Tsin n'osa pas envoyer à son secours, il dut

1. J'admets avec la majorité des érudits chinois que *Souen-chou ngao* est le *tseu* de Yi-lie de Wèi, et qu'il s'agit en réalité d'un seul homme. Le *Che pen* fait de Souen-chou-ngao, ou Ngao de Wèi, le frère de Yi-lie : celui-ci aurait été *ling-yin* de 604-598, et son frère Ngao lui aurait succédé en 597.

se soumettre (594). Cette fois le triomphe du Tch'ou était définitif : tous les pays au Sud du Fleuve Jaune reconnurent son hégémonie. Le roi Tchouang la conserva désormais sans se la voir disputer; elle survécut même à sa mort qui survint en 591, malgré la minorité de son fils le roi Kong, âgé de dix ans seulement. Seul le prince de Wéi crut pouvoir profiter de la circonstance pour se rattacher au Tsin. Une expédition à laquelle le petit roi voulut prendre part fut décidée. Ce fut en réalité une promenade triomphale; à mesure que l'armée approchait d'une principauté, elle en recevait la soumission; cependant que les troupes de Tsin, sur l'autre rive du Fleuve Jaune en suivaient de loin les mouvements (589). Mais juste au moment où elle paraissait le plus solidement établie, l'hégémonie du Tch'ou s'écroula presque aussi subitement qu'elle était née.

Ce furent des événements lointains et en apparence indifférents qui la ruinèrent et rendirent la suprématie au Tsin. L'éclipse momentanée de cette principauté avait réveillé l'ambition du prince Houei de Ts'i, qui voulut en profiter pour prendre sa place, ou tout au moins étendre son influence sur ses voisins immédiats. Déjà depuis vingt ans il dominait entièrement le pays de Lou que, depuis 609, il avait placé sous une sorte de protectorat, d'abord en aidant le ministre Siang-tchong à mettre sur le trône, malgré l'opposition des grands, le prince Siuan, fils d'une favorite, à la place du fils de la femme principale, et ensuite en lui donnant son appui dans la lutte qu'il menait contre les trois grandes familles issues du prince Houan, les familles Ki, Meng, et Chou-souen, devenues presque toutes-puissantes. Quand, à la mort de Siuan (591), le chef de la famille Ki, Wen-tseu, chassa le fils de Siang-tchong, et prit le pouvoir sous le prince Tch'eng, K'ing, qui avait succédé à Houei en

598, craignit de perdre toute influence sur le Lou, et l'attaqua, lui enlevant la ville de Long; Tch'eng fit appel au prince King de Tsin, qui marcha immédiatement contre le Ts'i et le vainquit complètement à Ngan (589) : K'ing faillit être fait prisonnier, et ne dut son salut qu'au dévouement de son conducteur de char qui se fit passer pour lui. L'armée victorieuse avança rapidement sur la capitale sans rencontrer de résistance. Le prince de Ts'i n'obtint la paix qu'à la condition de rendre au Lou le territoire dont il s'était emparé. Ce fut un véritable renouveau de la puissance du Tsin : à l'intérieur, King venait de soumettre les Ti Rouges qui habitaient les vallées du Sud-Est du Chan-si (593)[1], à l'extérieur K'ing de Ts'i lui rendait hommage (588), en même temps que, au centre, le Tcheng se soumettait; la Ligue tout entière se reconstituait; le Tch'ou, malgré son triomphe de l'année précédente faisait un traité et échangeait des prisonniers. La puissance du prince King de Tsin paraissait si forte que K'ing de Ts'i alla jusqu'à lui proposer de prendre le titre de roi. Il refusa : il n'avait pas besoin de ce titre pour que l'hégémonie, un instant passée aux mains des rois de Tch'ou, revînt à sa maison.

---

1. *Che ki*, Chavannes IV, 319.

CHAPITRE IV

L'alliance du Tsin et du Wou

La soudaineté avec laquelle ces hégémonies se formaient et s'écroulaient montre combien elles étaient peu solides. En somme, au début du VIe siècle, le Tsin et le Tch'ou étaient à peu près égaux, et aucun des deux n'était capable de remporter le succès définitif qui, en écrasant son rival, l'eût obligé à renoncer complètement à toute intervention ultérieure dans les affaires de la Chine Centrale; et les deux états paraissaient destinés à s'user mutuellement dans des luttes incessantes et stériles à la poursuite d'une hégémonie qu'ils pouvaient bien conquérir un instant, mais qu'ils ne pouvaient conserver. Ce fut alors qu'un ancien ministre du Tch'ou réfugié auprès du prince King de Tsin après avoir enlevé la belle Hia Ki, Wou-tch'en de K'iu, surnommé Tseu-ling, lui donna l'idée de créer une diversion contre le Tch'ou en organisant les barbares du bas Fleuve Bleu et en s'en faisant des alliés, et se proposa lui-même pour cette délicate et dangereuse mission[1].

---

1. *Tso tchouan*, 347, 364; *Che ki*, CHAVANNES, IV, 5, 281, 282. Ces textes sont visiblement le résumé d'un roman dont Wou-tch'en était le héros. Mais ce roman devait avoir un fonds historique, car l'alliance du Tsin et du Wou donne du poids à son affirmation que le Tsin avait aidé à l'organisation des barbares de Wou.

Les barbares de Keou-wou, qui habitaient la riche plaine située aux embouchures du Fleuve Bleu et de la Houai, formaient de petites communautés gouvernées par des chefs héréditaires sous la suzeraineté des rois de Tch'ou; ceux-ci en effet, depuis le VIIe siècle avaient étendu leur influence sur toutes les tribus barbares du bassin du Fleuve Bleu, depuis l'Ouest du Sseu-tch'ouan actuel jusqu'à la mer. Les gens de Keou-wou vivaient principalement de l'agriculture et de la pêche; ils différaient des Chinois, en ce qu'ils cultivaient le riz et peut-être un peu le blé, plutôt que le millet; de plus ils se tatouaient le corps et portaient les cheveux courts. Pour le reste il est probable qu'ils devaient s'en rapprocher assez, car ils semblent bien avoir été une branche retardataire et « barbare » de la grande famille chinoise. L'influence de la civilisation, qui leur arrivait à la fois directement des états du moyen Fleuve-Jaune, et indirectement par l'intermédiaire de leurs maîtres de Tch'ou, se fit sentir peu à peu chez eux. Quand en 584 Wou-tch'en arriva auprès du roi Cheou-mong de Wou, il est probable qu'il n'était pas le premier aventurier des royaumes du Milieu qui eût cherché à se faire une carrière en ces pays barbares. Cheou-mong l'accueillit fort bien, et se laissa amener sans trop de peine à conclure un traité d'alliance avec le Tsin contre le Tch'ou. Wou-tch'en lui organisa une armée à la chinoise : il enseigna aux indigènes le maniement des chars, et l'art de ranger une armée en bataille. Quand ses soldats lui parurent prêts, Cheou-mong profita d'un moment où les troupes du Tch'ou étaient occupées à une expédition contre le Tcheng pour se révolter, pendant que l'armée du Tsin de son côté allait au secours du Tcheng.

Cheou-mong qui avait pris le titre de roi de Keou-wou (ou plus simplement, de Wou) pour montrer qu'il

se considérait comme l'égal de son ancien suzerain de Tch'ou, remporta de rapides succès : il soumit les barbares de Tch'ao qui habitaient au bord du lac Tch'ao entre ce lac et le Fleuve Bleu, ainsi que ceux de Siu qui vivaient au Nord de la rivière Houai, près du lac Hong-tche. Le premier ministre de Tch'ou, le prince Ying-ts'i (Tseu-tch'ong), oncle du roi Kong, dut y accourir au plus vite, de Tcheng où il faisait campagne, pour en repartir en hâte avant d'avoir obtenu un résultat, à la nouvelle que le ministre de la guerre, son frère le prince Tsö (Tseu-fan), resté dans le Nord, venait d'être vaincu par le Tsin (584). L'année se passa ainsi en marches et contre-marches épuisantes pour les armées du Tch'ou obligées de faire face inopinément sur deux fronts : Tseu-tch'ong et Tseu-fan firent le trajet sept fois en une année. Cheou-mong en profita pour soumettre tous les barbares de l'Est qui jusque-là reconnaissaient la suprématie du Tch'ou, et remontant la rivière Houai, il s'avança jusqu'à Tcheou-lai (près de Cheou-tcheou, dans le Ngan-houei actuel) : les pays qui forment aujourd'hui le Kiang-sou entier et la moitié septentrionale du Ngan-houei étaient définitivement tombés dans le domaine du nouveau royaume de Wou. Pendant ce temps, le Tsin s'emparait de Ts'ai et de Tch'en, à la frontière même du Tch'ou (583). L'autorité du prince King de Tsin devenait considérable : au Sud-Est, le royaume de Wou reconnaissait son alliance et, en guise de récompense des services rendus, était admis aux assemblées des princes (582); à l'Est, le Ts'i devenait son allié, en récompense de quoi, il lui fit rendre par le Lou les territoires reconquis après la victoire de Ngan; au centre, tous les états de la Ligue, sauf le Tcheng, se soumirent, et le Tch'ou qui non seulement avait perdu toute influence dans les royaumes du Milieu, mais encore était obligé de se défendre dans ses

propres limites, se décida bientôt à envoyer une ambassade au Tsin, demandant que les deux pays entretinssent désormais une amitié solide et établissent une paix durable (582). De toute la Chine, le Ts'in seul restait hostile : il ne le resta pas longtemps. La paix entre le Tsin et le Tch'ou fut la plus longue que la Chine eût vue : elle dura huit années, sans que la mort du prince King (581) l'ébranlât : les deux pays échangeaient des ambassades amicales presque tous les ans. Le prince Li, continuant l'œuvre de son père, en profita pour tourner toutes ses forces contre le Ts'in afin de mettre fin à une guerre qui durait depuis des années. En 580, les affaires parurent près d'être réglées : il fut décidé que les deux princes se rencontreraient à Ling-hou et feraient un traité; mais au dernier moment, le comte Houan de Ts'in refusa de passer le Fleuve pour aller rencontrer Li, se fit remplacer par un de ces officiers, puis, bientôt, rentré dans sa capitale, rompit le traité, et se prépara à reprendre la campagne. Mais il chercha en vain à se lier avec les Ti et le Tch'ou qui refusèrent et restèrent fidèles au Tsin; en 578, il se vit attaquer par toutes les troupes de la Ligue que le prétexte du traité et du serment rompus avait permis à Li de décider à marcher contre lui avec la sanction du roi, et subit une grave défaite à Ma-souei. Ce fut l'apogée de la puissance du Tsin : à ce moment il exerça véritablement le pouvoir souverain dans l'empire.

Ce fut encore une fois le Tcheng qui amena la rupture entre le Tsin et le Tch'ou : il ne cessait de razzier le petit état de Hiu, son voisin, vassal du Tch'ou; en 577, il l'obligea à lui céder une large bande de territoire. L'année suivante, le roi Kong de Tch'ou, probablement pour venger le Hiu, se décida à rompre la paix, bien qu'il n'eût pas été attaqué directement. Comme les ministres discutaient l'opportunité de

l'expédition, son oncle Tsö (Tseu-fan) déclara : « Si nous pouvons prendre un avantage sur l'ennemi, il faut faire l'expédition; quelle importance ont les traités? » Le roi se laissa convaincre et l'envoya envahir le Tcheng et le Wéi (576). Puis, comme le prince de Tsin n'avait pas attaché d'importance à cette affaire, enhardi par cette impunité, il offrit au comte Tch'eng de Tcheng de quitter la Ligue pour s'allier à lui, en échange de quoi il lui donnerait le territoire de Jou-yin, à leur frontière commune. Tch'eng accepta immédiatement et alla attaquer le Song. Cette fois, Li s'inquiéta et organisa une expédition. L'armée de Tch'ou étant venue au secours de son allié, il traversa le Fleuve Jaune et alla l'attendre à Yen-ling (575). La bataille fut chaudement disputée, elle dura toute la journée et se prolongea dans la soirée; les princes donnèrent de leurs personnes : le roi Kong eut un œil crevé par une flèche, le comte de Tcheng faillit deux fois être fait prisonnier; le soir, la bataille était indécise, et quand la nuit obligea les combattants à se séparer, chaque parti s'attendait à reprendre le combat le lendemain et fit ses préparatifs. Mais le général en chef du Tch'ou, le prince Tsö, s'enivra si bien quand tout fut terminé, qu'il ne put répondre à l'appel du roi qui le mandait au conseil; et le roi, ne comprenant pas la situation, se crut vaincu et donna l'ordre de se replier immédiatement. Le matin, les gens de Tsin trouvèrent le camp abandonné, mais n'osèrent entreprendre la poursuite. Pendant ce temps, Tsö, enfin réveillé, se suicidait malgré les objurgations du roi qui lui déclarait qu'il ne lui attribuait pas la responsabilité de la défaite. Les incursions du Tch'ou furent arrêtées pour un temps, mais la paix était redevenue précaire; d'ailleurs, ces guerres continuelles du Tsin commençaient à le fatiguer, cette hégémonie qu'il fallait à chaque instant

reconquérir par de ruineuses expéditions finissait par coûter plus cher qu'elle ne rapportait. Les grands seigneurs surtout, qui sans doute voyaient là des dépenses sans profit personnel, y étaient opposés en grand nombre. Avant la bataille de Yen-ling[1], certains d'entre eux ne se gênaient pas pour souhaiter une défaite qui, en détachant du prince la Ligue, le forcerait à se retirer dans ses états et à y rester en paix. Il semble même qu'un certain parti ait voulu profiter de l'éloignement du prince à l'armée pour tenter une révolution à la capitale et mettre sur le trône un parent éloigné, Tcheou. La victoire les empêcha de donner suite à leur projet, et Li, qui avait eu vent de leur projet, se vengea en faisant massacrer la famille K'i à la fin de l'année 573; mais il n'osa pas aller jusqu'au bout et faire subir le même sort aux Louan et aux Tchong-hang; il les rappela même à la cour et leur rendit leurs dignités. C'était se livrer lui-même à la mort : Chou de Louan et Yen des Tchong-hang réussirent à le surprendre et le jetèrent en prison, où il mourut au bout de six jours. Puis ils firent venir Tcheou pour lui succéder : ce fut le prince Tao[2].

L'assassinat de Li marqua la fin de la puissance réelle des princes de Tsin. Désormais aucun d'eux ne fit plus aucune tentative pour se débarrasser de la tutelle des grands vassaux. Tao, âgé de quatorze ans à son avènement, commença la série de ces souverains faibles qui ne furent que des jouets aux mains de leurs ministres, les chefs des grandes familles, qui se disputaient le pouvoir. Il subit pendant presque tout son règne l'arrogance de Kiang de Wei qui insultait jusqu'à son frère sans qu'il pût s'en débarrasser. Du reste à l'extérieur, rien ne fut changé à la politique

1. Voir les propos attribuée à Sie (Wen-tseu) de Fan à cette occasion, *Tso tchouan*, 395.
2. Sur ces affaires, voir ci-dessous, p. 364.

traditionnelle : le prince continua à réunir les seigneurs et à présider la Ligue; le Tcheng, qui avait essayé de profiter du changement de règne pour la quitter, fut battu et forcé de se soumettre (571); et l'année suivante, le Hiu subit le même sort. La puissance du Tsin parut assez forte pour engager le Tch'en, pourtant résigné depuis longtemps à subir la suzeraineté de son puissant voisin méridional, à l'abandonner (570), mais elle ne pouvait s'exercer effectivement dans une région aussi lointaine, et ne put le sauver quelques années plus tard, quand sa capitale fut assiégée (566). Plus près au contraire, elle restait grande: elle sut rompre rapidement l'alliance du Tch'ou et du Ts'in, qui, conclue en 561, aurait pu avoir des résultats graves. Kiang de Wei conduisit les troupes de la Ligue contre le Ts'in, et, pénétrant jusqu'au plein cœur du territoire ennemi, remporta une grande victoire, et passa la rivière King à Yu-lin (559), à la suite de quoi, le comte de Ts'in pris de peur rompit l'alliance avec le Tch'ou et fit la paix. Tao avait réuni neuf fois les seigneurs en onze ans; sous son fils le prince P'ing (556-531), la situation ne parut pas moins heureuse : une expédition triomphale contre le Ts'i dont les troupes écrasées à P'ing-yin se débandèrent et dont la capitale, Lin-tsö, fut investie et les faubourgs et brûlés pendant que tout le pays était mis à sac (555), contribua encore à rehausser son prestige. Mais une aventure vint montrer combien ce pouvoir était peu solide. En 550 un grand-officier, Ying de Louan,[1] qui, accusé de conspiration contre le premier ministre Kai des Che, avait dû s'enfuir d'abord au

1. Le *Tso tchouan* écrit Ying, le *Che ki*, IV, 330, écrit Tch'eng. Le texte original devait porter une forme plus simple du caractère *ying*, que le *Tso tchouan* a complétée en le caractère du texte actuel, et que Sseu-ma Ts'ien a lue inexactement *tch'eng*, caractère presque semblable.

Tch'ou, puis au Ts'i, rentra à la tête d'une armée de ce pays, appela ses vassaux aux armes, enleva la ville de Kiang avec l'aide de Chou (Hien-tseu) de Wei, et, caché par ce seigneur et celui de Si, réussit à entrer à la capitale : la révolte était si inattendue, que le prince P'ing, pris de court, voulait se suicider, et que le ministre Kai des Che (Siuan-tseu de Fan) se prépara à fuir; ils furent sauvés par l'intervention des familles de Han, de Tchao, de Tche, et des Tchong-hang qui avaient des vendettas avec la famille de Louan; et aussi par l'énergie personnelle de Yang, le fils de Kai, qui surprit Chou de Wei au moment où, avec ses fidèles, il allait rejoindre Ying de Louan, et, sans lui laisser le temps de se remettre, l'entraîna auprès du prince, où il fut mis hors d'état de nuire; Ying abandonné de tous fut forcé de s'enfuir. Le prince sauvé se vengea en mettant à mort toute la famille de Louan; puis deux ans après, il profita de troubles au Ts'i, où le prince Tchouang avait été assassiné, pour envahir cette principauté dont l'armée fut battue à Kao-t'ang. Malgré cette prompte répression, le vice fondamental du gouvernement de Tsin venait de se montrer à nu : l'impuissance du prince qui, incapable d'imposer sa volonté aux grands vassaux, en était réduit à les opposer les uns aux autres et à compter sur les convoitises et les haines mutuelles pour conserver sur eux une autorité de plus en plus précaire.

Cette anomalie de la toute-puissance des princes à l'extérieur et de leur impuissance à l'intérieur ne pouvait durer. Les rois de Tch'ou en profitèrent pour regagner peu à peu le terrain perdu. En 546, un ministre du Song, le Maître de Gauche *tso-che*, Siu de Hiang imagina, dans l'espoir d'empêcher le conflit inévitable, de faire accepter aux deux états une sorte de partage de l'hégémonie. Une assemblée fut tenue à Pouo, la capitale du Song; douze états y déléguèrent

leurs ministres, le Tsin, le Tch'ou, le Ts'ai, le Wéi, le Tch'en, le Tcheng, le Hiu, le Ts'ao, le Song, le Lou, le Ts'in et le Ts'i (mais ces deux derniers ne prirent pas part à la convention). Peu s'en fallut qu'elle ne se terminât par une tuerie, car le *ling-yin* Kien de K'iu (Tseu-mou) voulait surprendre et massacrer l'armée du Tsin. On put lui faire comprendre que ce guet-apens serait peu politique, et il fut convenu que les deux ligues rivales s'uniraient en une vaste confédération dont les deux états de Tsin et de Tch'ou auraient conjointement la présidence; et que tous les princes enverraient régulièrement des ambassades à la fois au Tsin et au Tch'ou[1]. Le traité, renouvelé à Kouo en 541[2], fut exécuté quelque temps, mais la puissance du Tsin déclinant sans cesse, son rival se sentit bientôt de force à l'évincer complètement.

En 538, le roi Ling de Tch'ou, qui avait trois ans auparavant pris la place de son neveu, le roi Kia-ngao après l'avoir étranglé[3], « envoya une ambassade au Tsin pour lui déclarer son désir de réunir les seigneurs ». C'était lui signifier poliment qu'il avait réussi à constituer une contre-ligue opposée à celle du Tsin, et qu'il rompait avec lui. Ce fut bien ainsi que la chose fut comprise : à la réunion de Chen que le roi Ling présida, le Tsin et ses alliés le Song, le Lou, le Wéi et le Wou n'assistèrent pas; et une expédition fut décidée contre le plus puissant d'entre eux, le royaume de Wou. Les années suivantes furent marquées par les

1. *Tso tchouan*, 528; *Kouo yu*, k. 14, 8 b; Doré, *Le Congrès de la Paix en Chine en 546 av. J.-C.* (*Les Etudes*, juill. 1918, p. 77-82); Warren, *The first League of the Nations* (*The New China Review*) I, 1919, p. 356-367.

2. *Tso tchouan*, 575; *Kouo yu*, k. 14, 10 a.

3. Le roi Kong (590-560) avait eu pour successeur son fils, le roi K'ong (559-545); le fils de celui-ci, Kia-ngao, lui succéda et prit pour premier ministre son oncle, le prince Wei, fils de Kong (542) : l'année suivante, le roi tomba malade, Wei l'étrangla sous prétexte de prendre de ses nouvelles, et s'empara du trône; ce fut le roi Ling.

victoires et les agrandissements du Tch'ou sans que le Tsin osât réagir; la guerre avec le Wou, il est vrai, dura plusieurs années avec des succès divers de part et d'autres; mais au Nord, les pays de Tch'en et de Ts'ai furent conquis et érigés en fief pour le prince K'i-tsi, frère du roi Ling. A ce moment, tous les pays menacés par les incursions du Wou, c'est-à-dire toutes les principautés situées près de ses frontières ou au bord de la mer, le Ts'i, le Lou, le Wéi, le Kiu, le Tchou, avaient cherché la protection du roi de Tch'ou, et reconnu son hégémonie; des fortifications avaient été élevées autour des capitales de Tch'en et Ts'ai pour protéger la frontière septentrionale: le roi Ling se préparait à conquérir le Tcheng sous prétexte que le domaine primitif des ancêtres de sa maison, Hiu, avait été là; bien plus il songeait à renverser la dynastie des Tcheou et à prendre le trône à sa place. On racontait qu'un jour il avait interrogé l'écaille de tortue, demandant s'il pourrait se rendre maître de l'empire entier, et la réponse étant défavorable, il avait rejeté violemment l'écaille divinatoire et insulté le Ciel en s'écriant : « Cette petite chose vous ne voulez pas me la donner! Je la prendrai tout seul! » Mais tous ces grands projets n'allaient pas sans fatiguer les populations : entre les expéditions militaires et les constructions, le peuple était accablé de corvées[1]. Tout un parti de mécontents se groupa autour des frères du roi, le prince K'i-tsi, duc de Tch'en, et le prince Pi de Ts'ai; en 529, on profita de ce que le roi avait personnellement accompagné l'armée dans une nouvelle expédition contre le Wou pour attaquer la capitale avec les troupes de Tch'en et Ts'ai : le prince héritier Lou fut tué, Pi fut nommé roi, K'i-tsi devint ministre de la guerre.

1. Sur les constructions du roi Ling, cf. *Yen tseu tch'ouen ts'ieou*, k. 2, 8 a.

A la nouvelle du coup d'état, toute l'armée du roi Ling se débanda. D'ailleurs le roi, désespéré de la mort de son fils, avait perdu la tête, et était tout désemparé : en apprenant cette mort, il se jeta à bas de son char en disant : « Les hommes aiment-ils leurs fils comme j'aimais le mien? » — « Plus profondément encore », répondit un des assistants. Le roi reprit : « Les fils que j'ai tués à d'autres hommes sont nombreux : pouvait-il ne pas m'en arriver autant? » Et il se laissa aller avec tant d'abandon qu'il découragea ses derniers fidèles. Le Directeur de droite lui proposa d'abord d'aller lui-même à la capitale, où son retour suffirait probablement à rétablir l'ordre, puis de prendre des troupes dans les citadelles voisines, puis enfin d'aller demander secours à un des princes du Nord; le roi Ling écartait tous les conseils sans se décider à rien; au dernier il répondit : « La grande chance ne vient pas deux fois; je ne ferais que m'attirer un affront! » Puis il s'embarqua sur la rivière Han pour aller à Yen, la capitale secondaire du royaume. Peu à peu, tous, le voyant incapable de faire un plan et craignant de périr avec lui, le quittèrent. Il resta seul à errer dans les montagnes; aucun paysan n'osait l'accueillir; et il resta trois jours sans manger; un ancien balayeur du palais qu'il rencontra lui apprit que ceux qui lui donneraient à manger seraient mis à mort avec toute leur parenté, et n'osant pas le repousser le suivit un moment, mais profita de son sommeil pour s'enfuir : à son réveil, trop affaibli, il ne put se lever. Le fils d'un ancien fonctionnaire, Chen Hai, apprit sa détresse, alla à sa recherche, le trouva mourant auprès de l'étang de Li; il lui donna à manger et le recueillit; au cinquième mois, le roi se suicida dans la maison de Chen Hai, et celui-ci, pour enterrer dignement son maître, tua ses propres filles et les enterra toutes deux

avec lui afin qu'elles le suivissent dans l'autre monde (529)[1].

Pendant que le roi Ling mourait ainsi, abandonné de tous, au moment même où il se voyait déjà maître de l'empire entier, à la capitale, les conjurés jaloux les uns des autres, ne savaient que faire, craignant de le voir reparaître soudain. Le frère du nouveau roi, K'i-tsi, profita de cette terreur pour provoquer une panique en annonçant l'arrivée de Ling; le nouveau roi se suicida, et K'i-tsi monta sur le trône : ce fut le roi P'ing. Celui-ci pour se faire accepter par les seigneurs après son double meurtre, rendit leurs états aux princes de Tch'en et de Ts'ai détrônés par Ling; il restitua aussi au Tcheng les territoires conquis précédemment (528).

Il ne faisait d'ailleurs par là qu'inaugurer une politique de paix extérieure nécessaire pour rendre la prospérité au pays que les guerres constantes du roi Ling avaient épuisées. Il la compléta par un mariage avec la fille du comte de Ts'in qui l'assurait de ce côté (527).

Il semblait qu'après les dix années de suprématie du Tch'ou sous le roi Ling, le pouvoir revenait au Tsin comme par le passé. Le prince K'ing reprit la présidence; il rétablit l'ordre dans la maison royale de Tcheou et ramena dans la capitale le roi Tao (520) que son frère Tchao avait chassé, aussitôt après la mort de leur père le roi King; puis Tao étant mort peu après, et Tchao ayant encore une fois essayé, avec l'aide du Tch'ou[2], de reprendre le pouvoir, il chargea

---

1. *Tso tchouan*, 648; *Che ki*, IV, 364.

2. Si l'hypothèse de Yuan Yuan, *Tsi-kou-tchai tchong ting k'ouan tche*, k. 4, 22 a, est exacte, l'inscription du trépied de Yun de Ki, qui parle du voyage de Lo-yi au pays de Tch'ou d'un roi non désigné se rapporterait au prince Tchao prenant le titre de roi, et contiendrait le rapport du Petit-Domestique (*Tcheou li*, Biot, II, 229)

des troupes du pays du Sud du Fleuve (l'ancien Kouo) de mettre sur le trône le roi King, un autre frère du roi Tao (519-516). C'est à lui que le prince Tchao de Lou, chassé de ses états par Yi-jou des Ki (P'ing-tseu), le père du protecteur de Confucius, et les grands de sa principauté (517) vint demander trois ans plus tard, sans succès d'ailleurs, de le faire rentrer. Même après sa mort (512) c'est à son successeur Ting que le roi s'adressa comme chef des seigneurs, afin d'obtenir les subsides nécessaires à la réfection d'un mur d'enceinte de sa capitale, et quand le prince Ting réunit les seigneurs à Ti-ts'iuan pour discuter cette question, il n'y eut aucune défection (510). Enfin il présida l'assemblée de Chao-ling (506), à laquelle dix-huit états prirent part, dont plusieurs des plus fidèles vassaux du Tch'ou, et où fut discutée l'opportunité d'une expédition contre le Tch'ou qui protégeait ouvertement Tchao, le prétendant au trône de Tcheou. L'occasion était favorable pour ruiner définitivement le Tch'ou : les campagnes incessantes et toujours victorieuses des armées du Wou l'avaient épuisé; ses alliés, qui le savaient, ne demandaient qu'à le quitter, et son immixtion dans les affaires de la maison royale leur avait donné un excellent prétexte; le succès était certain, la victoire foudroyante du roi de Wou quelques mois plus tard en est la preuve. Le prince Ting n'osa pas : l'assemblée de Chao-ling étalant à tous les yeux sa faiblesse, on le vit ballotté entre les mains de ses divers ministres, ne sachant pas ce qu'il voulait, et ceux-ci, corrompus, se laissant acheter ouvertement; il finit

---

chargé de préparer sa retraite au pays de Tch'ou à l'approche de l'armée du Tsin. « Le premier mois, le roi était à Tch'eng-tcheou; le roi, se transportant dans la forêt de Tch'ou ordonna au Petit-Domestique Ling de le précéder pour inspecter la résidence de Tch'ou. Le roi, étant arrivé à sa nouvelle résidence, en récompense envoya au Petit-Domestique Ling un don de cauries et de deux chevaux... » Cf. Wieger. *Caractères chinois*, Appendice, *Graphies antiques*, p. 483.

par refuser l'expédition, sous prétexte que les barbares du Nord lui inspiraient des craintes; on se contenta d'une simple démonstration militaire sans portée.

C'était la faillite de l'hégémonie du Tsin. Seule l'absence d'une autre puissance assez forte empêcha la plupart des princes d'abandonner la Ligue; mais le Tcheng se rapprocha du Tch'ou (505), et le Wéi et le Lou du Ts'i. La longue guerre civile entre les grandes familles qui, à partir de 497, allait désoler toute la fin du règne de Ting, avec des alternatives diverses et avec l'intervention du prince King de Ts'i, qui ne cessa de fournir troupes et subsides aux rebelles, acheva d'affaiblir la Ligue; peu à peu, chacun de ses membres reprit son indépendance. La guerre civile finie, une brillante campagne contre le Ts'i, qui avait si longtemps aidé les rebelles et qui, après la défaite, leur avait donné refuge, rendit quelque prestige au Tsin (485). Mais on sentait ce pays incapable de la politique énergique et suivie dont l'empire avait besoin, et ces victoires qu'on savait devoir rester sans résultat ne faisaient plus d'effet sur les princes. Tous se rendaient compte qu'affaibli par les guerres civiles, il n'avait plus de puissance réelle; son hégémonie n'était plus qu'une habitude tolérée faute de mieux, dont le moindre incident devait déceler le vide. L'incident se produisit en 482, quand le vieil allié des princes de Tsin, le roi de Wou, grisé par ses succès, revendiqua et obtint à Houang-tch'e la présidence de l'assemblée des seigneurs que le prince Ting de Tsin lui disputa en vain.

Depuis un siècle en effet, le royaume de Wou était devenu extrêmement puissant. Il accueillait et donnait de hautes charges à tous les bannis du Tch'ou, s'assurant ainsi une aide précieuse contre ce pays. Il réussit à le repousser complètement à l'Ouest des monts Houai, et sur le Fleuve Bleu, le rejeta plus

loin encore, en conquérant le bassin du lac Po-yang. En vain les gens de Tch'ou avaient essayé d'organiser contre lui les barbares du pays de Yu-yue ou Yue (dans le Tchö-kiang): ceux-ci, qui s'étaient imprudemment jetés sur lui en 510, avaient été facilement battus et obligés de se soumettre[1]. Toutefois jusqu'à cette époque, fidèle allié du Tsin, il n'était jamais intervenu dans les affaires propres des « royaumes du Milieu ». Ce fut vers la fin du VIe siècle que la politique du Wou devint plus indépendante.

Le roi Ho-lu, qui était monté sur le trône en 510 en assassinant son neveu le roi Leao, avait pour conseiller et premier ministre Yuan de Wou (Tseu-siu), un noble du Tch'ou, dont le père et le frère aîné avaient été mis à mort par le roi P'ing, et qui le poussait à la guerre par vengeance. En 506, l'occasion parut favorable : le pays était épuisé, les grands-officiers se haïssaient; grâce à la trahison des vassaux de T'ang et de Ts'ai, la surprise fut complète et le succès foudroyant. Ho-lu traversa la moitié du royaume de Tch'ou de l'Est à l'Ouest et s'avança jusqu'à la Han sans rencontrer de résistance; là trouvant l'armée adverse rangée en bataille pour s'opposer au passage, il n'osait pas engager le combat, quand son frère cadet Fou-kai, à la tête de 5.000 hommes, réussit à franchir la rivière et à surprendre l'ennemi qui fut vaincu et battit en retraite, poursuivi par les troupes de Wou, dans la direction de Ying, la capitale : il y eut cinq combats, tous victorieux pour les soldats de Wou qui entrèrent en triomphe à Ying, pendant que le roi Tchao s'enfuyait à Souei. Les généraux vainqueurs, Wou Tseu-siu et Po P'i, deux bannis de Tch'ou, déterrèrent le cadavre du roi P'ing qu'ils fouettèrent pour venger leurs pères.

Mais le triomphe du Wou était si complet qu'il

1. *Che ki*, IV, 22; *Tch'ouen ts'ieou*, 740.

effraya tout le monde. Le comte Ngai de Ts'in se hâta d'envoyer des troupes à l'aide du Tch'ou et les gens de Wou furent battus. En même temps, le roi de Yue profitait de ce que le Wou était dégarni de troupes pour l'attaquer et remporter des victoires faciles. Le roi Ho-lu cependant ne se décidait pas à comprendre que sa conquête lui échappait : il s'obstinait à rester dans le Tch'ou sans voir que la situation devenait chaque jour plus critique. Pour lui ouvrir les yeux, il fallut la fuite de son frère Fou-kai, qui, le croyant déjà perdu, se hâta de retourner au Wou, et de prendre pour lui-même le titre de roi. Ho-lu revint alors en hâte et battit son frère, pendant que le roi Tchao rentrait dans Ying, sa capitale délivrée (505); ce n'était pas pour longtemps : à peine l'ordre était-il rétabli dans ses propres états que Ho-lu organisait une nouvelle expédition contre lui : Tchao, à cette nouvelle, quitta Ying, sans attendre l'arrivée des ennemis; il alla s'installer à l'entrée des montagnes au Nord, sur la Han, en un lieu qui s'appelait Jo parce que les habitants de l'ancienne principauté de Jo, située en amont, s'y étaient établis lors de la mise à sac de leur pays par le Ts'in, en 623 : il donna à cette ville le nom de Yen-ying en souvenir de sa capitale ancienne (504). La chance d'ailleurs avait tourné pour Ho-lu qui fut battu en 496 par le roi Keou-tsien de Yue à Tsouei-li, et qui, blessé au pied pendant le combat, mourut peu après de sa blessure.

Trois ans plus tard, son fils, le roi Fou-tch'ai, le vengea par la défaite éclatante de Yue : Keou-tsien, réfugié sur le mont Kouei-ki au sud de la capitale et réduit à la dernière extrémité, offrit sa soumission complète. Elle fut acceptée, malgré les conseils de Wou Tseu-siu qui voulait exterminer Keou-tsien et réduire son pays en province, terminant ainsi la lutte; et le pays de Yue devint vassal de Wou (494).

Ce fut alors que, délivré de toute inquiétude à la fois à l'Ouest où le Tch'ou étant devenu inoffensif, et au Sud, où le Yue était complètement soumis, le roi Fou-tch'ai, contre l'avis de Wou Tseu-siu, son ministre, qui, plus clairvoyant que lui, sentait que ses ennemis n'avaient pas désarmé, tourna ses ambitions vers le Nord : en 489, il profita des troubles qui suivirent au Ts'i la mort du vieux prince King pour attaquer ce pays; il le vainquit et soumit les petites principautés qui, à la frontière Sud du Ts'i, reconnaissaient sa suprématie, le Lou, le Tchou, etc.; mais, malgré ces victoires, la guerre se prolongea plusieurs années sans succès décisif. En 485, une attaque par mer dirigée contre Lin-tsö, la capitale, sous le prétexte de venger le prine Tao assassiné par Mou de Pao, échoua complètement, et à partir de ce moment les expéditions contre le Ts'i cessèrent. En dépit de cet échec, le roi de Wou était à ce moment le souverain le plus puissant de la Chine entière; la rapidité de ses victoires sur le Tch'ou, sur le Yue, sur le Ts'i lui avaient donné la suprématie réelle dont le prince de Tsin n'avait plus que l'apparence. Il voulut bientôt lui arracher cette apparence même : il convoqua les seigneurs à Houang-tch'e afin de se faire donner l'hégémonie. Entre le prince Ting de Tsin et le roi Fou-tch'ai, la querelle fut très vive; un instant Yang de Tchao proposa de régler la question par les armes. Il semble qu'on en vint à un compromis : le prince de Tsin garda la présidence honorifique et la préséance, mais la présidence réelle appartint au roi de Wou (482)[1].

---

1. *Tso tchouan*, II, 833; *Kouo yu*, k. 19, 8 b-11 b; *Che ki*, IV, 31, 334. — D'après le *Tso tchouan*, et le *Che ki*, 31, qui le suit de près, la présidence fut laissée au Tsin; d'après le *Kouo yu* et le *Che ki*, 334, elle fut donnée au Wou. Le récit même de l'assemblée montre que le roi de Wou eut la présidence réelle; mon hypothèse est celle qui me paraît le mieux concilier les témoignages opposés.

Au moment même où celui-ci atteignait ainsi à l'apogée de sa puissance, la période de désastres venait de commencer pour lui. On raconte que son ministre Wou Tseu-siu avait prévu que les ambitions de son maître en Chine seraient la ruine du pays et le livreraient à son ennemi le Yue, et que, ayant reçu l'ordre de se suicider en 485, il s'était écrié en mourant : « Plantez sur ma tombe un catalpa; quand on « pourra en faire un manche d'outil, arrachez-moi « les yeux et placez-les sur la porte orientale de « Wou afin que je contemple l'anéantissement du « Wou par le Yue![1] » Les faits ne démentirent pas ses prévisions : pendant que le roi était au loin à présider l'assemblée de Houang-tch'e, une troupe de 5.000 hommes de Yue alla attaquer le Wou, pilla la capitale et enleva le prince héritier; puis elle se retira; en apprenant cette nouvelle, Fou-tch'ai, pour qu'elle ne se répandît pas parmi les princes assemblés, décapita lui-même sept hommes dans sa tente. Il ne put d'ailleurs tirer aucune vengeance de cette affaire; son armée était affaiblie par les longues campagnes dans le Nord, son fils prisonnier, son pays fatigué de la guerre; à son retour, il ne put qu'acheter la paix au prix de présents considérables qu'il offrit à Keou-tsien. Mais ce ne fut qu'un moment de répit : six ans plus tard, celui-ci l'attaqua de nouveau, le vainquit et assiégea sa capitale: il résista deux ans, mais enfin, vers les derniers mois de 473, il dut se rendre. Son adversaire ne commit pas la même erreur qu'il avait jadis commise avec lui, et il annexa le pays entier; quant au vieux roi, il voulait lui donner un petit fief à Yong-tong dans les îles de Chusan; il refusa : « Je suis vieux, dit-il, et ne puis servir Votre Majesté; je regrette de n'avoir pas suivi les avis de Wou Tseu-siu; c'est moi-

1. *Che ki*, CHAVANNES, IV, 29-30.

même qui suis cause de ma perte![1] ». Puis il se voila le visage en disant : « Je veux n'avoir pas de visage pour voir Wou Tseu-siu! » car il craignait les reproches des mânes de celui-ci dans l'autre monde; et il se coupa la gorge[2]. Le royaume avait duré à peine un siècle, mais ce court laps de temps lui avait suffit pour détruire le prestige des deux états qui avaient jusque-là parus les plus puissants de la Chine, le Tch'ou et le Tsin.

La période des hégémonies se trouva ainsi subitement close : le nouveau vainqueur, le roi de Yue, n'était pas de taille à tenir le premier rôle en Chine; le Tsin, sans son allié de Wou, n'était plus en état d'imposer ses volontés aux autres principautés, et d'ailleurs, il allait bientôt disparaître, anéanti par des dissèssions intestines; et après sa chute, le Ts'in et le Ts'i, libérés de leurs craintes, allaient être capables d'empêcher le Tch'ou de recueillir sa succession. Une ère d'équilibre instable allait s'ouvrir, celle des « Royaumes combattants », *tchan kouo*.

---

1. *Che ki*, Chavannes, IV, 32.
2. *Che ki*, Chavannes, IV, 431; cf. *Kouo yu*, k. 19, 18 a.

LIVRE IV

Les Royaumes combattants

CHAPITRE PREMIER

La ruine du Tsin

L'affaire de Houang-tch'e (482) avait mis brusquement en lumière la faiblesse réelle du Tsin que le prestige de sa puissance passée masquait encore; mais elle n'aurait pas suffi à elle seule à provoquer l'effondrement qui suivit. Douze ans plus tard environ, cette principauté paraissait commencer à se relever et à reprendre son rang à l'extérieur, avec les victoires du comte de Tche, d'abord sur le Ts'i, dont il écrasa

Bibliographie. — A partir du ve siècle, le *Tch'ouen ts'ieou* et le *Tso tchouan* font défaut : le premier s'arrête en 480, le second en 463. Les sources fondamentales de l'histoire des ve-iiie siècles sont le *Ts'in ki*, annales officielles de la principauté de Ts'in, que Sseu-ma Ts'ien a recueillies et dont il a fait le chapitre 5 de son *Che ki* (Chavannes, t. II, p. 1), et les annales du Tsin et du Wei composées vers le début du iiie siècle avant J.-C. et connues sous le nom de *Tchou chou ki nien*, annales écrites sur bambou; le *Tchan kouo ts'ö*, recueil de discours tirés d'ouvrages de toutes sortes, où malheureusement le roman côtoie trop souvent l'histoire, compilé vers la fin du iiie siècle a. C., porte sur les ive-iiie siècles. — Pour tout ce livre, voir Carte III.

l'armée à Li-k'ieou après une courte et brillante campagne (472), pour le châtier de l'aide accordée pendant des années à des rebelles, puis sur le Tcheng, qui, sauvé une première fois par des secours venus du Ts'i (468), fut vaincu et obligé de se soumettre en 463. Malheureusement il existait des causes de ruines plus profondes : en réalité ce pays se perdait lui-même, par les querelles sans cesse renaissantes des grands vassaux, au milieu desquelles l'autorité de la maison régnante finit par sombrer.

Le mal datait presque des origines. Les princes de Tsin, en distribuant libéralement des terres à leurs favoris, soit des portions de leur domaine propre, soit, surtout à partir du VIIe siècle, des territoires nouvellement conquis, avaient laissé se constituer autour d'eux une aristocratie puissante de grands vassaux à qui la structure même du pays, montagneux et difficile, coupé de vallées resserrées et de gorges étroites, avait permis de prendre une indépendance de plus en plus grande dans leurs domaines. C'était une noblesse turbulente de grandes familles dont les chefs, assurés de l'obéissance des branches cadettes, luttaient entre eux sans arrêt pour accroître leurs fiefs ou obtenir des charges de cour nouvelles. Un premier noyau était formé par les descendants des fidèles des comtes de K'iu-wou, qui les avaient aidés à renverser la branche aînée au début du VIIe siècle : les seigneurs de Han, issus d'un frère du prince Wou qui avait été son conducteur de char dans la marche sur la capitale; les seigneurs de Leang, issus de son hallebardier de char, ceux de Louan, etc. Les descendants des favoris du prince Hien, qui l'avaient secondé dans ses conquêtes, Sou de Tchao, qui avait reçu Keng, Wan de Pi qui avait reçu Wei; ceux des compagnons du prince Wen, qui l'avaient suivi fidèlement dans son long exil, Tch'en de Siu (K'ieou-ki), Lin-fou de Siun, conducteur

de son char lors de l'expédition contre le Tch'ou (631), ses cousins du côté maternel, Mao et Yen de Hou, formèrent de puissantes maisons, sans parler de Tch'ouei de Tchao et de Tch'eou de Wei, qui mirent les leurs, déjà importantes, au premier rang. En outre, des branches collatérales de la maison princière, comme la famille de Louan, descendant du prince Tsing (858-841), celle de Yang-chö, descendant du prince Hien (822-812), la famille des Tsi (ainsi nommée de leur ancêtre qui avait été *tsi*, chef des archives) qui descendait de Wen (780-746), la famille de Han, dont l'ancêtre avait été l'oncle du comte de K'iu-wou; et enfin des familles d'origines diverses, comme celles de K'î, de Fan, qui prétendait descendre d'un fils du comte de Tou (tué par le roi Siuan en 730) réfugié au Tsin, et par conséquent des anciens seigneurs de T'ang, c'est-à-dire du pays où était la capitale du Tsin, avant que les Tcheou ne les en eussent dépossédés; de grands chefs barbares ayant adopté la culture chinoise, comme la famille Hou de la région de T'ai-yuan, dont une fille fut la mère du prince Wen, etc. Toutes ces familles se jalousaient, se querellaient, allant jusqu'à de véritables guerres. La création de deux armées supplémentaires, puis de trois colonnes appelées ensuite les trois armées nouvelles, donna à quelques-unes d'entre elles une influence prépondérante, car leurs commandements devinrent de véritables fiefs qui, sans être absolument héréditaires, restèrent dans les familles de Tchao, de Han, de Wei, de Fan, de Louan, de Sien, et deux branches de celle de Siun dont l'une en prit son nom distinctif et fut appelée Tchong-hang (colonne du centre).

A la fin du VIIe siècle, la famille de Tchao était la

1. La famille de Fan portait aussi le nom de Che qu'elle tirait d'une charge remplie par un de ses ancêtres.

plus puissante, avec Touen, le fils de Tch'ouei et le neveu en ligne maternelle du prince Wen, qui, régent pendant la minorité du prince Ling, l'avait fait assassiner (607), et avait gardé le pouvoir sous l'oncle de celui-ci, le prince Tch'eng, qu'il avait mis à sa place; puis avec Cho, son fils, qui avait épousé la sœur aînée de Tch'eng. Mais celui-ci, devenu à son tour tout puissant, porta ombrage aux autres seigneurs, qui l'attaquèrent et le massacrèrent avec toute sa parenté (583) : la famille de Tchao en vit son pouvoir brisé pour un demi-siècle environ; ses biens et ses charges, d'abord confisqués et donnés par le prince à Hi de K'î, furent cependant rendus à un fils de Cho qui avait échappé au massacre[1]. Pendant tout le premier quart du VIe siècle, ce fut à la famille de K'i qu'appartint la plus grande importance : sous le prince Li (580-573), trois de ses membres étaient ministres, et cinq autres étaient grands-officiers[2]. Li essaya de s'en débarrasser en s'appuyant sur leurs ennemis les Siu, il fit massacrer « les trois K'i » avec toute leur parenté, et les cadavres des trois ministres furent exposés dans la cour du palais (574); mais le cœur lui manqua quand ses favoris voulurent aussi tuer sous ses yeux le Chef et le Lieutenant de l'Armée du Centre, Chou de Louan et Yen de Tchong-hang (Hien-tseu de Siun); il les fit relâcher, et paya aussitôt de sa vie cet instant de faiblesse (573). Après lui, l'autorité des princes ne se

1. C'est l'histoire de l' « orphelin de la famille Tchao », qui est racontée de façon dramatique par Sseu-ma Ts'ien dans le *Che ki*, CHAVANNES, V, 15-22. Les seuls faits historiques sûrs sont la mise à mort de la famille Tchao en 583, que rapporte le *Tch'ouen ts'ieou* (8e année de Tch'eng, LEGGE, 366), et le retour des biens, ultérieurement, à la famille, puisque celle-ci reparaît trente ans plus tard; le reste doit provenir d'un de ces nombreux romans historiques qui pullulèrent dans la littérature de la fin des Tcheou. — Les familles de K'î et de K'i sont complètement différentes, comme on a pu le voir à la page précédente.

2. *Kouo yu* (*Tcheou yu*), k. 3, § 1.

maintint plus guère que grâce à la jalousie des grandes familles qui se surveillaient mutuellement : on le vit bien en 550, lors du coup de main de Ying de Louan sur la capitale, qui n'échoua que grâce à l'opposition des familles ennemies de celle de Louan[1]. Mais de génération en génération, ces grandes familles disparaissaient : si celle de Tchao eut la chance d'échapper à l'extermination, celle de K'i fut massacrée en 574, celle de Louan fut exécutée à la suite de l'affaire de 550, celles de Yang-chö et de K'î furent détruites en 514; en 506 ce fut le tour de celle de Po dont le chef s'enfuit à Wou. En 497, une longue guerre civile commença entre Tchao, Wei, Han et Tche (une branche de la famille de Siun) d'une part, qui avaient réussi à s'assurer de la personne du prince, et de l'autre le seigneur de Fan et le chef de la famille Tchong-hang soutenus par le prince de Ts'i, et, ce qui était moins efficace, mais légitimait dans une certaine mesure la rébellion, par le roi de Tcheou; elle ne prit fin qu'en 490 à la suite de la conquête de tous les apanages des familles rebelles, dont les chefs durent se réfugier au Ts'i, et dont les terres, qui avaient d'abord fait retour au prince de Tsin, furent, en 458, partagées entre les quatre vainqueurs. Des quatre grandes familles subsistantes, c'étaient alors celles des seigneurs de Tchao et des comtes de Tche les plus puissantes, mais elles se neutralisaient par leur inimitié, et ce n'est qu'après la mort de Yang de Tchao que le chef de la seconde, Yao de Siun, ayant obtenu de lui succéder dans la charge de Chef de l'Armée du Centre, c'est-à-dire de premier ministre, se sentit les coudées franches, et donna libre cours à son ambition de se mettre sur le trône de Tsin. Il faillit y réussir quand, en 457, il eut

1. *Tso tchouan*, 501, où est mise en relief cette situation de diverses familles. Cf. TSCHEPE, *Histoire de Tsin*, 273-274. — Sur cette affaire, voir ci-dessus, p. 347.

chassé le prince Tch'ou qui avait tenté d'appeler le Ts'i et le Lou à son aide pour se débarrasser de lui, et l'eut remplacé par un enfant, le prince Ngai. Il voulut alors soumettre ses anciens alliés, et exigea d'eux la cession de leur part des biens des familles Tchong-hang et Fan; les seigneurs de Han et Wei se soumirent, seul Wou-siu de Tchao, le fils de Yang, se crut assez fort pour refuser; il quitta la cour, et alla se retrancher dans son fief de Tsin-yang (près de la préfecture actuelle de T'ai-yuan); le comte de Tche marcha contre lui avec les seigneurs de Han et de Wei (455). Il est probable qu'une prompte victoire eût assuré le succès définitif de Yao; mais le siège traîna en longueur, ses alliés, qui ne le suivaient qu'avec reluctance, le trahirent secrètement pour s'entendre avec Wou-siu de Tchao : Yao fut assassiné, sa famille détruite, et ses biens partagés entre les seigneurs de Tchao, de Han et de Wei (453). On racontait que c'étaient l'orgueil et l'imprudence du comte de Tche qui l'avaient perdu : au cours du siège, il avait fait détourner une branche de la Tsin pour inonder la ville; un jour qu'il inspectait les travaux, passant en char avec Kiu de Wei (Houan-tseu) comme cocher et Hou de Han (K'ang-tseu) comme hallebardier, il dit soudain : « Je ne savais pas qu'on pût détruire le royaume d'un homme; maintenant je le sais : on peut employer la rivière Fen contre Ngan-yi et la rivière Kiang contre P'ing-yang ». Les deux seigneurs se pressèrent le coude, car c'était de leurs propres capitales qu'il s'agissait. Peu après ils se mirent d'accord avec Wou-siu; Yao fut tué, sa tête coupée, et son crâne enduit de vernis servit de coupe à boire au seigneur de Tchao[1].

Les trente années qui suivirent furent des plus

1. *Tchan kouo ts'ö*, k. 6, 1 b (*Tchao*); cf. *Che ki*, V, 175.

troublées que le pays de Tsin eût jamais traversées[1]. La mort du comte de Tche avait achevé la dissolution du pouvoir central : les trois *tai-fou* de Tchao, de Han et de Wei avaient eu trop peur pour accepter désormais le pouvoir d'un premier ministre; ils préférèrent renoncer à l'emporter l'un sur l'autre, et vers 424 se reconnurent leur indépendance mutuelle, pendant que les descendants de leurs anciens suzerains, le prince King, puis son fils le prince Yeou, réduits aux villes de Kiang et de K'iu-wou, étaient obligés de rendre hommage à leurs trop puissants vassaux. En 420, Wen de Wei profita des troubles causés par la mort de Yeou, assassiné dans le palais par sa femme, pour mettre sur le trône une de ses créatures, le prince Lie[2]; celui-ci et ses deux successeurs furent désormais soumis aux princes de Wei, jusqu'au jour où le dernier, le prince Tsing, fut déporté et réduit au rang de simple particulier (376). Le Fils du Ciel, le roi Wei-lie, avait reconnu officiellement la situation en 403 en accordant aux trois seigneurs de Wei, Han et Tchao le titre de princes.

1. Ce sont aussi les moins connues : nous ignorons absolument tout ce qui se passa dans le Tsin, le Tchao, le Han et le Wei entre 453 et 424 : le *Che ki*, Chavannes, IV, 335 (Tsin), n'indique qu'un seul fait, la soumission de Yeou à ses grands vassaux; les chap. sur Tchao, Wei et Han ne contiennent rien sur cette période; le *Tchou chou ki nien* (*Ch. Cl.*, III, 167-168), qui ne mentionne même pas le siège de Tsin-yang et la mort du comte de Tche, indique seulement l'avènement de Wen de Wei en 434 (la 18e année du prince King (451-430), cf. citation ap. *Che ki so yin* (*Che ki*, k. 39, 15 b); le texte actuel dit par erreur la 12e année). Ces deux ouvrages ne sont même pas d'accord sur le nom posthume du prince de Tsin mis sur le trône par le comte de Tche : le *Che ki* l'appelle Ngai et le *Tchou chou ki nien* King. La raison de ce silence paraît être que dans le Tsin réduit à l'impuissance, les annalistes officiels n'avaient plus rien à enregistrer sur les grands vassaux presque indépendants, et que chez ceux-ci la tenue régulière d'annales officielles n'avait pas encore commencé.

2. *Tchou chou ki nien*, ap. *Che ki so yin* (*Che ki*, k., 39, 15 b, cf. Chavannes, IV, 335). Le texte actuel du *Tchou ki nien*, 168 écrit *Tsin tai-fou*, un grand officier de Tsin au lieu de *Tsin fou-jen*, la princesse de Tsin; mais le nom, Ying de Ts'in, est un nom de femme, ce qui rend la faute évidente.

Les territoires des trois principautés nouvelles étaient extrêmement enchevêtrés. Le Tchao tenait tout le nord de l'ancien état de Tsin : le domaine propre du prince était la plaine où s'élève aujourd'hui T'ai-yuan fou; au Sud, il est difficile de savoir si l'ancien fief familial de Tchao, sur la Fen, d'où la famille avait pris son nom, lui appartenait encore; à l'Ouest, il est probable qu'il atteignait le Fleuve Jaune, vers l'Est, c'était certainement ce fleuve (dont l'ancien lit est représenté approximativement aujourd'hui par celui de la rivière Hou-t'o ou de la Tchang) qui lui servait de limite avec la principauté de Ts'i dans la région où se trouvent actuellement les préfectures de Kouang-p'ing et Chouen-tö dans la province de Tche-li, et où une branche collatérale de la famille régnante possédait le fief de Han-tan. Au Nord, la conquête récente (475?) du royaume barbare de Tai, dans la région des préfectures actuelles de Ning-wou et de Ta-t'ong, bientôt suivie de la soumission des Huns de Tan-lin et de Lin-fou, sur les deux rives du Fleuve Jaune, avait presque doublé le territoire de la principauté et avait fait un bloc compact de tous ces fiefs dispersés : c'est de là que les princes de Tchao tirèrent les troupes de cavaliers et d'archers à cheval qui firent au IVe siècle la force de leurs armées. C'est dans la partie orientale que se trouvaient les capitales, d'abord Tchong-meou (424) et ensuite Han-tan à partir de 386[1].

La principauté de Han était bien moins étendue : à la fin du Ve siècle, autant qu'on peut le reconnaître au milieu des nombreux changements de main des fiefs à cette époque, son territoire comprenait en général tout le bassin de la rivière Ts'in avec la région montagneuse située à l'Est et au Nord de celui-ci, où

1. Toutes deux dans la même région, la première près de T'ang-yin, dans Tchang-tö fou (Ho-nan), la seconde près de Kouang-p'ing fou (Tche-li).

prenaient naissance les deux rivières Tchang (c'était alors le pays de Chang-tang où vivaient les Ti Rouges); il atteignait au Sud le Fleuve Jaune dans la partie Ouest de la préfecture actuelle de Houai-k'ing (Ho-nan), et était limitrophe de la principauté de Tcheng : la conquête de celle-ci un peu plus tard (375) devait doubler son territoire en l'étendant sur toute la partie orientale du Ho-nan actuel; c'est là que les princes de Han s'installèrent dans la grande ville fortifiée où les comtes de Tcheng avaient résidé quatre cents ans.

Enfin, la principauté de Wei était formée des pays de l'angle Sud-Ouest du Chan-si actuel, entre les deux branches du Fleuve Jaune : elle y possédait les anciennes capitales du Tsin, et c'est là aussi que fut d'abord la sienne, Ngan-yi, jusqu'en 365; elle tenait de plus sur la rive droite du Ho, d'une part les territoires qui avaient jadis appartenu au Tsin sur la rive droite du Fleuve, à la fois au Sud (dans le Nord-Ouest du Ho-nan actuel), et à l'Ouest dans le triangle situé entre le Ho et la rivière Lo, le Ho-si, reconquis sur le Ts'in dans les dernières années du v[e] siècle[1]. En dehors de ce domaine compact sur les deux rives du Fleuve, au Sud-Ouest de l'ancien Tsin, le Wei avait la partie orientale de l'ancienne principauté de Wéi, ainsi que tout le Ts'ao, c'est-à-dire les deux rives du

1. Le *Ts'in ki* (*Che ki*, Chavannes, II, 58) mentionne la conquête du Ho-si vers l'année 385 : mais le contexte montre que ce pays à ce moment ne dépendait plus du Ts'in, et que la mention de la conquête sur Wei n'est qu'une glose explicative (soit de l'annaliste même, soit de Sseu-ma Ts'ien) destinée à faire comprendre que ce territoire conquis quelques années auparavant par le Ts'in avait été repris par le Wei. Cette conquête était antérieure à la mort du prince Wou de Wei (387), puisque le général Wou K'i en fut gouverneur pour ce prince pendant plusieurs années (*Che ki*, k. 65, 3 a; malheureusement Sseu-ma Ts'ien résume le *Wou-tseu*, où la vie de Wou K'i était embellie d'incidents romanesques par un écrivain du III[e] siècle a. C. dénué de connaissances historiques, et toute farcie d'anachronismes) : elle était certainement un résultat de l'expédition de 409 (*Che ki*, Chavannes, V, 138; *Tchou chou ki nien*, Legge, 169).

Fleuve Jaune, à son grand coude oriental, aux confins des provinces actuelles de Tche-li, Ho-nan et Chan-tong, autour de la ville de Ta-leang (approximativement l'actuelle préfecture de K'ai-fong, chef-lieu de la province de Ho-nan) qui devint sa capitale en 365, et le resta jusqu'à la fin de son existence indépendante. Mais ces deux territoires, séparés par la principauté de Han, ne communiquaient pas entre eux. Enfin la principauté de Tchong-chan, conquise en 408 (région de Ting-tcheou dans le Tche-li), enclavée dans le territoire de Tchao, resta toujours séparée à la fois du domaine occidental et du domaine méridional du Wei; elle forma, semble-t-il, l'apanage d'un prince de la famille régnante, d'abord du prince héritier Ki, puis après l'avènement de celui-ci (prince Wou, 386), de son frère Tche, puis d'autres princes[1], jusqu'à ce qu'elle fût conquise par le Tchao, en 300, et son prince déporté (296).

Cet enchevêtrement de leurs territoires créa des rivalités sans cesse renaissantes entre les trois principautés qui cherchaient chacune à s'unifier. Mais toutes les tentatives, de quelque côté qu'elles vinssent, restèrent sans succès : en 386, le prince Wou de Wei essaya en vain de s'emparer de Han-tan, à la faveur des troubles de la succession du prince Wou de Tchao, en soutenant le fils de celui-ci contre son cousin le prince King que les grands du Tchao avaient mis sur le trône, et en l'aidant à assiéger cette ville. Quelques années plus tard, en 370, quand Wou de Wei

1. Un seigneur de Tchong-chan, *Tchong-chan kiun*, fut ministre du prince Houei en 343 (*Che ki*, Chavannes, V, 155): c'est peut-être ce même Meou de Tchong-chan dont parle Tchouang-tseu et qui, philosophe et bel-esprit, se plaignait de son exil dans la solitude de son apanage à demi sauvage (Tchong-chan était habité par les Ti Blancs) après la vie brillante de la cour (*Tchouang-tseu*, k. 28, 460; *Lie-tseu*, k. 4, 127; *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 21, 7 b). Ses descendants continuèrent à gouverner la principauté (*Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 2, 9 b).

fut mort à son tour, les princes de Han et de Tchao prirent avantage des troubles qui suivirent pour envahir ce pays; le prince Tch'eng de Tchao voulait profiter de l'occasion pour anéantir la principauté et la partager; le prince Yi de Han, craignant sans doute de voir s'accroître démesurément la puissance de son allié, s'y opposa. A cette époque d'ailleurs, les forces des trois principautés, d'abord très différentes, s'étaient peu à peu égalisées depuis qu'en 375 la plus petite, le Han, avait conquis et annexé l'ancienne principauté de Tcheng. Toute chance de voir jamais un état puissant se reconstituer dans le Nord était définitivement écartée.

CHAPITRE II

Le monde chinois à la fin du Ve siècle

Le Tsin était mort de n'avoir pas su se transformer à temps, d'être resté un état féodal suivant la vieille formule, au temps où le monde chinois tout entier commençait à s'en dégager. Dès la fin du VIe siècle en effet et au Ve siècle, des tendances nouvelles avaient fait leur apparition, sous l'influence des grands philosophes et théoriciens de la politique de cette époque, Confucius, et, après lui avec plus de succès Mo-tseu, et d'autres encore, qui, sous des apparences traditionalistes et dans le désir de revenir aux principes de l'antiquité, aboutissaient au fond à modifier l'état de choses présent et à bouleverser de fond en comble toute l'organisation contemporaine. La fin du Ve siècle et le début du IVe furent une période de fermentation intense : c'est à ce moment que les vieilles formes féodales achevèrent de disparaître, que partout s'introduisirent dans la législation, l'administration, la religion même, des idées nouvelles, et que, dans le désarroi et le déséquilibre de la vieille société qui s'en allait, se formèrent les principes nouveaux qui, se développant au cours des siècles, allaient régir souverainement le monde chinois.

L'écroulement du Tsin avait produit une sorte d'accalmie : les grands états subsistants, le Ts'i, le Ts'in, le Tch'ou se regardaient avec quelque inquiétude

sans qu'aucun d'eux osât tenter de reprendre pour lui l'hégémonie. Ils en profitèrent pour se réorganiser de leur mieux à l'intérieur. La principauté de Ts'i, après la période brillante du prince Houan au VIIe siècle, avait subi une longue éclipse aux temps de l'hégémonie du Tsin. Il lui avait fallu se remettre de l'épuisement que la politique ambitieuse de Houan et de son ministre Yi-wou de Kouan avait causé; elle s'était longtemps tenue à l'écart, puis le prince K'ing avait dû, après ses défaites de Ngan et Ma-ling, reconnaître l'hégémonie de son puissant voisin à qui il avait même proposé de prendre le titre de roi (587); et ensuite, pendant tout le VIe siècle, elle épuisa ses forces dans la rivalité des grandes familles apanagées, car les descendants des princes successifs formaient dans le pays une féodalité d'origine récente des plus turbulentes : les Kao, descendants du prince Wou du IXe siècle, les seigneurs de Ts'ouei qui prétendaient remonter au prince Ting (XIe siècle?), ceux de Tong-kouo, et ceux de K'ing qui descendaient du prince Houan (685-643), ceux de Louan[1], descendants du prince Houei (608-599), et enfin les T'ien, descendants de Wan, fils du prince Li de Tch'en (706-700) réfugié au Ts'i en 672, et bien reçu à la cour, qui parvinrent bientôt au premier rang.

Tout le VIe siècle fut occupé par les luttes des Kao avec les diverses familles pour la conquête et la conservation du pouvoir. L'assassinat de Heou de Kao en 554 inaugura un court triomphe des Ts'ouei avec Tchou de Ts'ouei, surtout lorsqu'après avoir assassiné le prince

---

1. Les seigneurs de Louan dans la principauté de Ts'i n'avaient aucun rapport avec les seigneurs de Louan dans celle de Tsin : ils étaient du clan Kiang et descendaient du prince Houei de Ts'i (608-599) tandis que les Louan de Tsin étaient du clan Ki, et descendaient du prince Tsing de Tsin (858-841); l'identité des noms de leurs familles (même en chinois où le caractère est le même) tient à ce que leurs fiefs portaient le même nom.

Tchouang et l'avoir remplacé par son frère cadet King, il se fut entendu avec son rival Fong de K'ing pour le partage du pouvoir, lui-même restant premier ministre avec le titre de ministre de droite, et Fong recevant celui de ministre de gauche, et lorsqu'ils eurent forcé tous les officiers à leur prêter serment à tous deux (548). Mais en 546 Fong profita des discordes dans la famille de Ts'ouei pour l'exterminer toute entière; Tchou de Ts'ouei se suicida, et Fong de K'ing resta seul ministre. Il ne jouit pas longtemps de son succès : dès l'année suivante, les familles de T'ien, de Pao, de Louan et des Kao se liguèrent contre lui; un jour qu'il était à la chasse, ils attaquèrent son palais et massacrèrent les siens, et Fong dut s'enfuir au Wou (545). Ce furent les T'ien qui triomphèrent; leur chef K'i, devenu premier ministre se montra assez énergique pour contenir les turbulents vassaux pendant tout le long règne du prince King (547-489), d'autant que l'affaiblissement du Tsin lui donna le moyen de dériver leurs appétits vers les affaires extérieures : il intervint dans tous les troubles du Tsin et aida les familles de Fan et des Tchong-hang révoltées. En même temps, il faisait un gros effort pour devenir le maître absolu de toute la plaine du bas Fleuve Jaune, et soumettre les petites principautés de la région, surtout le Lou, la plus forte, avec laquelle il entreprit une lutte qui ne devait plus cesser. Cette politique le mit aux prises avec le Wou alors à son apogée après les victoires du roi Ho-lu sur le Tch'ou, mais il n'hésita pas à lui tenir tête et, après avoir battu plusieurs fois ses flottes, réussit sans peine à réduire en une sorte de vasselage tous ses voisins méridionaux immédiats, le Lou, le Tchou-lou, le T'an, etc. (487).

Mais déjà à ce moment la mort du prince King (489)

avait ramené le cortège des troubles ordinaires : fort âgé, « il n'aimait pas à parler de ce qui concernait sa succession », et d'autre part il hésitait entre ses nombreux fils et « craignait de se prononcer »; ce n'est que sur son lit de mort qu'il avait désigné comme héritier présomptif T'ou, le fils de sa favorite, encore un enfant, en le confiant à Hia de Kouo et Tchang de Kao. Il fut presque aussitôt assassiné par K'i de T'ien qui mit sur le trône Yang-cheng, un autre des fils de King, qui fut le prince Tao, et s'empara du gouvernement. Mais à la mort de K'i (485), Mou de Pao assassina Tao, et le remplaça par son fils, le prince Kien, qui essaya de secouer le joug des T'ien : il prit pour ministre K'an Tche, un personnage d'origine incertaine qu'il avait connu en exil au Lou, mais ne put pas se résoudre, malgré les conseils de celui-ci, à écarter Heng de T'ien, le fils de K'i, qu'il nomma au contraire ministre de gauche. Heng ne voulut pas se contenter de cette faveur, il arma sa famille, attaqua K'an Tche qui fut tué, et mit à mort Kien; puis il le remplaça par son frère cadet qui fut le prince P'ing (481), et extermina tous ses adversaires, Mou de Pao, Yu de Yen, et les membres de la famille princière. Le pouvoir de Heng de T'ien était d'autant mieux établi que sa famille n'avait plus de rivale; il s'attacha néanmoins à le consolider de son mieux : il divisa la principauté en deux parties, prenant la plus considérable, celle de l'Est (la presqu'île du Chan-tong) pour lui-même, et ne laissant que Lin-tsö, la capitale, avec les terres de l'Ouest (la plaine au pied du T'ai-chan jusqu'au Fleuve Jaune), au prince P'ing; à la mort de Heng, son fils P'an qui lui succéda comme ministre nomma ses frères (il en avait soixante-dix) et ses parents gouverneurs de toutes les places et villes du Ts'i, tenant ainsi tout le pays et « s'apprêtant à

prendre possession de la principauté »[1]. Ce n'est pourtant pas lui qui osa accomplir l'acte décisif : ce ne fut que son petit-fils Ho qui, en 391, déporta le prince K'ang, petit-fils de P'ing au bord de la mer, en lui donnant une seule ville en apanage : il y mourut en 379 sans laisser de descendant, et la famille Lu, du clan Kiang, qui avait gouverné le Ts'i depuis les origines, s'éteignit et fut remplacée définitivement par la famille T'ien, du clan Kouei. Ho n'avait même pas attendu la mort de K'ang pour enregister cette déchéance : dès 387, il avait obtenu l'entremise de Wen de Wei auprès du roi Ngan de Tcheou pour l'aider à se faire reconnaître au nombre des princes, et le Fils du Ciel avait consenti : il devint prince de Ts'i (386), et il est connu dans l'histoire sous le titre posthume de T'ai-kong.

Ainsi le Ts'i avait échappé au partage et à la dissolution, et la destruction des grandes familles par les T'ien avait permis à ceux-ci de reconstituer à leur profit l'unité de la principauté; les grands apanages ne furent plus reconstitués. Les princes de la famille T'ien, probablement peu assurés du loyalisme de leurs sujets, employèrent peu de gens de Ts'i, en dehors des personnes de leur famille très nombreuse : ils furent, semble-t-il, des premiers à ériger en système l'emploi d'aventuriers politiques, lettrés ou militaires, qui venus de l'étranger devaient toute leur fortune au prince qui les avait accueillis et étaient par suite des instruments dociles, système qui devait devenir courant dans les principautés chinoises au IV[e] siècle.

Pendant que l'Orient semblait s'organiser ainsi sous la présidence de l'hégémonie du Ts'i dans le vieux cadre des ligues de seigneurs, en Occident le Ts'in deve-

1. *Che ki*, CHAVANNES, V, 236.

nait une puissance de premier ordre sous le comte Hiao et son ministre Yang de Wéi. Ce ne fut pas sans peine : ce pays venait de traverser une de ces crises intérieures qui bouleversaient périodiquement les principautés chinoises, et il en était sorti à demi-ruiné. Pendant près de cinquante ans, depuis l'assassinat de Houai, assiégé et massacré dans son palais par ses grands-officiers (425), le trône n'avait guère été occupé que par des enfants; et ces minorités successives, avec les intrigues auxquelles elles donnaient lieu, et les luttes entre les princes et les grands-officiers, avaient mis la guerre civile en permanence. Le fils du comte Houai était mort avant son père, et l'héritier était un enfant, le comte Ling, qui régna dix ans et mourut à peine majeur ne laissant qu'un enfant en bas âge (415); celui-ci fut écarté, et on appela au trône son grand-oncle, le comte Kien, un fils cadet de Houai, qui devait lui-même être assez jeune, et qui, à sa mort (400), n'avait qu'un fils mineur ou à peine majeur, Houei, qui lui succéda et mourut assez tôt, laissant pour héritier un enfant d'un an (387). On revint alors à l'héritier légitime, le fils de Ling qui avait grandi au Ho-si, dans la principauté de Wei, où il s'était réfugié; le petit prince fut noyé avec sa mère, et le comte Hien, qui devait avoir une trentaine d'années, monta sur le trône[1]. Il le garda vingt-quatre ans et tous ses efforts pendant ce long règne tendirent à ramener la prospérité dans ses états ruinés en maintenant autant que possible la paix tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. Sous lui et sous son fils Hiao, la prin-

1. Sur les troubles de Ts'in, cf. *Che ki*, k. 5, Chavannes, II, 58 : « Dans ces derniers temps, Ts'in avait souvent changé de souverain; princes et sujets profitaient de toutes les occasions pour faire des troubles. » Il n'est pas dit formellement que tel ou tel prince était enfant à son avènement, sauf pour le dernier, le petit Tch'ou-tseu dont la naissance en 388 est mentionnée; mais cela me paraît ressortir de la généalogie, telle qu'on peut la reconstituer d'après le *Che ki*.

cipauté de Ts'in se transforma profondément dans sa constitution politique, son administration et ses finances; de l'organisation archaïque des états féodaux antiques, elle passa à une organisation moins rudimentaire et plus régulière.

Le rôle principal dans cette véritable révolution paraît avoir été joué par un ministre du comte Hiao, Yang de Wéi, seigneur de Chang[1], bien que les historiens chinois aient certainement exagéré, en attribuant à lui seul ce qui dut être l'œuvre de plusieurs générations. Comme beaucoup de grands personnages de cette époque, c'était un aventurier que le hasard avait poussé au Ts'in : il appartenait à la famille princière de Wéi et portait le nom de famille de Kong-souen qui était donné aux petits-fils de princes régnants. Il avait commencé par servir au Wei (dont dépendait alors son pays natal de Wéi) le ministre Kong-chou Ts'o qui l'appréciait, et, à sa mort, l'avait recommandé au roi Houei : on raconte que celui-ci ayant refusé de l'employer, le ministre conseilla au roi de le mettre à mort pour l'empêcher de servir un prince étranger, après quoi il avertit Kong-souen Yang qu'il avait pris en amitié, lui conseillant de fuir; mais le jeune homme refusa en disant : « Ce roi n'a pas été capable de suivre votre conseil de me donner une charge, comment serait-il capable de suivre celui de me tuer? » et il resta au Wei. Plus tard, quand le comte Hiao au début de son règne « appela des sages » (361), il se rendit auprès de lui et lui fut présenté par le conseiller Kien de King, un autre aventurier, qui appartenait à une des branches collatérales de la famille royale de Tch'ou. Le comte le reçut bien et l'admit parmi ses familiers; mais quand

1. Ce personnage a sa biographie dans le *Che ki*, k. 68. L'ouvrage qui existe actuellement sous le titre de *Chang-tseu* et qui lui est attribué est apocryphe.

Yang proposa ses premières réformes, il se heurta à l'opposition des conseillers Kan Long et Tou Che; il réussit cependant à convaincre le prince qui lui donna le rang de *chou-tchang* de gauche (356), puis celui de *ta-leang tsao*, qui était l'un des plus élevés de la cour de Ts'in, au seizième degré d'une hiérarchie qui ne comptait que dix-huit échelons (352), et qui le soutint toujours très fermement; sa faveur fut à son comble, quand, en 340, celui-ci érigea en fief le petit domaine de Wou, dans les monts Ts'in-ling, sous le nom de Chang, et le donna à son ministre qui en tira le titre de seigneur de Chang, *Chang-kiun*. Mais à la mort de Hiao, son fils le disgrâcia. Il y avait, dit-on, une vieille querelle entre eux : le prince, quand il n'était encore qu'hériter présomptif, ayant refusé de se soumettre à certains règlements du ministre, celui-ci avait fait couper le nez à son Précepteur et marquer d'un tatouage son Tuteur, humiliation qui n'avait jamais été pardonnée. Aussi, à son avènement, Yang, pris de peur, s'enfuit-il au Wei; renvoyé et livré au Ts'in, il réussit à s'échapper, et à se réfugier dans son apanage de Chang, où il arma ses gens; mais il fut battu et pris; le comte le fit écarteler entre des chars, et sa famille entière fut massacrée (338).

Les réformes de Yang de Wéi furent extrêmement étendues, et portèrent sur toutes sortes de points, à mesure qu'il s'enhardissait et que le succès des premières l'amenait à oser davantage. Les premières mesures furent des règlements de police destinés à réprimer le brigandage dont souffrait le Ts'in comme toutes les principautés chinoises. La population fut divisée en groupes de cinq ou dix familles solidaires les unes des autres : quand un membre de l'une d'elles avait commis un crime, si le coupable n'était pas livré, le groupe entier passait en jugement. Quiconque, connaissant un criminel, ne le dénonçait

pas, était tranché par le milieu du corps; quiconque en cachait un, était puni de la peine des soldats qui se rendaient à l'ennemi, c'est-à-dire qu'il était mis à mort, et sa femme et ses enfants réduits en esclavage; en revanche celui qui dénonçait un criminel était récompensé. D'autre part le vagabondage était poursuivi : tout voyageur devait avoir un certificat, sinon il passait en jugement. Ces mesures appliquées avec vigueur rétablirent dans une certaine mesure la sécurité dans la principauté : au bout de dix ans de ce régime, « il n'y avait plus de brigands dans les montagnes » et le peuple ne « ramassait pas sur les routes les objets perdus ». Une réorganisation administrative vint ajouter à leur efficacité : la principauté fut divisée en trente et un arrondissements, *hien*, à la tête de chacun desquels fut placé un chef, *tchang*; il semble que la réforme consista surtout à donner de la cohésion en mettant sous la même autorité les territoires des villages des paysans, *hiang*, et les petits domaines féodaux, *yi*[1].

En même temps, Yang s'efforçait d'augmenter la prospérité publique par des mesures d'un caractère plus positif, destinées à obliger la population à intensifier son travail. Une première série, primes et récompenses à l'agriculture, travaux forcés aux paresseux, dut être assez peu efficace; l'unification des poids et mesures, avec des peines draconiennes aux contrevenants, fut plus heureuse, mais de peu de portée. La remise en état des routes et les règlements pour leur entretien avaient déjà un caractère plus général. En 350, trouvant sans doute les résultats obtenus insuffisants, il osa une réforme complète du régime de la propriété : jusque-là, au Ts'in comme dans toute la Chine, la propriété de la terre était chose essentiellement religieuse, acquise par des cé-

1. *Che ki*, k. 68, 2 a-b.

rémonies particulières : les fiefs seuls étaient véritablement la propriété de leurs seigneurs, mais hors cela, ni les patriciens n'étaient propriétaires des domaines qui leur étaient alloués à titre d'émolument ou d'apanage, ni les gens du peuple n'avaient la propriété de leurs champs, lots qui leur étaient attribués suivant le régime du *tsing*. Yang de Wéi supprima complètement ce système, et probablement partagea une partie des anciennes terres communes entre les paysans, laissant à chacun l'entière disposition de tout ou partie de ce qu'il avait en sa possession. La vente des terres roturières interdite jusque-là devint libre. Cette réforme en amena une autre, d'ordre financier. Les revenus du prince avaient consisté jusqu'alors dans le produit en nature de la dîme des *tsing;* après la suppression de ce système, il institua un régime d'impôts fonciers en nature[1], proportionnels à l'étendue des champs, ce qui avait l'avantage d'assurer à l'état un revenu fixe, sans avoir à tenir compte des vicissitudes des récoltes (348). Ces diverses mesures eurent un plein succès : « au bout de cinq ans, les gens de Ts'in étaient riches et puissants. » Un grand travail exécuté à cette époque acheva d'enrichir la principauté; ce fut le drainage des marais qui en couvraient la partie Nord, au pied des montagnes, au moyen d'un canal qui rejoignait entre elles les rivières King et Lo. Et comme un symbole de cet enrichissement, le comte Hiao se fit bâtir en 350 une grande capitale digne de sa nouvelle importance à Hien-yang[2], abandonnant la petite citadelle de Li-yang que son

1. On attribue aussi cette réforme à une période postérieure et on la date de 303 (*Ts'in pie ki*, ap. *Ts'i kouo k'ao*, k. 2, 1 b). Toutes ces dates ne sont pas à prendre à la lettre : il est probable que dans le cas de Yang de Wéi comme dans celui de Yi-wou de Kouan, on a rassemblé après coup en une courte période sous le nom d'un personnage illustre les réformes de plusieurs générations.

2. J'adopte la date du *Che ki*, II, 65. Le *Ts'in pie ki* faisait commencer la construction en 349 et la faisait durer douze ans avant le

père Hien s'était construite en 383 après avoir quitté la capitale de ses prédécesseurs, Yong; il éleva des palais que ses successeurs accrurent jusqu'à la fin de la dynastie, et pour commémorer ses victoires sur le Wei y dressa les Piliers de Ki[1].

Outre les réformes intérieures, une autre cause vint accroître la puissance du Ts'in. C'est au IVe siècle que les longs efforts contre les barbares Jong qui entouraient de toutes parts cette principauté commencèrent à porter leurs fruits, et que les principales tribus furent enfin soumises. La lutte entre les Jong avait été pendant des siècles la principale œuvre des comtes de Ts'in, elle usait toutes leurs ressources, et elle fut certainement la plus importante des raisons qui les retinrent longtemps à l'écart des affaires du reste de l'empire, et les empêchèrent d'avoir une politique extérieure suivie. Les Chinois de la vallée de la Wei n'étaient que des colons tard venus qui, peu avant les débuts de l'époque historique, avaient occupé les plaines, soumettant et assimilant, semble-t-il, les populations indigènes, mais sans entamer les montagnes, peu éloignées pourtant, qui dominent celles-ci. Les rois de Tcheou, au temps où ils avaient là leur capitale Hao, avaient déjà dû combattre contre les tribus montagnardes, dont les incursions n'avaient pas été un des moindres motifs de l'abandon de la capitale occidentale trop exposée. Les comtes de Ts'in héritèrent de cette situation difficile, et c'est à eux qu'incomba la défense de la

---

complet achèvement (349-338), se faisant probablement l'écho d'une tradition locale visiblement exagérée (*Ts'i kouo k'ao*, k. 3, 2 b). — Hien-yang était tout près de l'actuelle Si-ngan-fou.

1. Ki était l'ancienne capitale du Tsin, dont le Wei était un des héritiers : de là ce titre (*Ts'i kouo k'ao*, k. 4, 4 b). On trouvera une autre explication du nom dans CHAVANNES, *Mémoires Historiques*, II, 65, note 3.

population chinoise contre les barbares; et ce fut cette nécessité de lutter sans répit avec des populations demi-sauvages qui donna aux gens de Ts'in ce caractère de dureté et de cruauté qu'on leur vit par la suite, en même temps qu'elle imposait à leurs princes leur politique prudente.

Les barbares, divisés en un grand nombre de tribus, subissaient de plus en plus l'influence de la civilisation chinoise, mais ils n'en défendaient pas moins avec âpreté leur indépendance. A la fin du VIIe siècle, le comte Mou avait bien battu les rois des Jong, annexé douze royaumes et ouvert un territoire de mille *li*, devenant alors le chef des Jong de l'ouest[1] : il avait soumis les Jong de Mien-tchou, et de Ti-houan, sur la haute rivière Wei, les Wou-tche de la haute rivière King, les Yi-k'iu du mont Ki-leang, au Nord des Wou-tche, et sur l'autre versant de cette chaîne de montagnes les Hiu-yen, qui atteignaient peut-être le Fleuve Jaune à l'Ouest, du côté de Ling-tcheou, c'est-à-dire tout le massif montagneux où les rivières King et Wei prennent leur source, et qui les sépare du cours supérieur du Fleuve Jaune; et le Fils du Ciel lui avait envoyé un tambour de métal (623). Mais ces conquêtes brillantes avaient été éphémères, et la soumission des barbares avait été plus apparente que réelle. La lutte reprit sous les

1. *Che ki*, k. 5, CHAVANNES, II, 44-45; et cf. k. 110, 2 b, d'où sont tirés les renseignements détaillés sur les tribus soumises. TERRIEN DE LACOUPERIE, *Western Origin of the Chinese Civilization*, 264-275, et, à sa suite, CHAVANNES, V, 488-489 (Appendice II), ont supposé que les conquêtes de Mou l'avaient conduit jusque vers Koutcha en Asie Centrale; mais si le chiffre de « douze royaumes » doit être pris à la lettre, l'interprétation la plus vraisemblable est qu'il s'agit non de lointains royaumes d'Asie Centrale, mais des sept pays énumérés ci-dessus d'après le *Che ki*, k. 110, et de cinq autres situés dans la même région, aux confins des provinces actuelles de Chen-si et de Kan-sou. — Dans le nom de la tribu barbare *Wou-tche*, le second caractère, dont la lecture normale est *che*, doit se lire exceptionnellement *tche* (*Ts'ien-han chou*, k. 28 B, 2-b). Voir Carte I.

successeurs de Mou; ils durent pendant des siècles mener une guerre très dure contre ces mêmes tribus, qui leur opposèrent une résistance farouche facilitée par la nature du pays, coupé de ravines et couvert de forêts : il fallut le conquérir pied à pied, ouvrant des routes et bâtissant des forts au fur et à mesure des progrès très lents. La tribu la plus puissante, celle des Yi-k'iu, tint en échec les armées du Ts'in pendant plus d'un siècle (444-315) et le royaume voisin des Houan, aux sources de la Wei était encore indépendant en 361, quand son roi fut battu et tué. Mais longtemps avant que la conquête fût achevée, les barbares étaient du moins partout contenus; et leurs incursions en pays chinois, si elles n'avaient pas entièrement cessé, devenaient moins fréquentes, et n'étaient plus un sujet de crainte sérieuse. Leur soumission complète jeta brusquement les gens de Ts'in en rapport avec l'Occident le plus lointain : quand, avant la fin du IVe siècle, la conquête définitive du pays des Yi-k'iu, mettant aux mains des comtes de Ts'in le massif des monts Ta-long qui séparent à l'Ouest la haute Wei et la haute King du Fleuve Jaune, leur permit enfin de déboucher sur celui-ci du côté de l'actuelle Lan-tcheou fou où leur commanderie de Long-si existait dès 280, ils trouvèrent probablement une colonie chinoise déjà installée en ce point, qui était à la fois le port de batellerie situé le plus en amont sur le Fleuve Jaune et le point d'arrivée des caravanes d'Asie Centrale. L'influence et le renom du Ts'in rayonnèrent de là en Occident, et c'est vraisemblablement son nom que les Occidentaux adoptèrent pour désigner les populations civilisées d'Extrême-Orient, les Cîna ou Mahâcîna des poètes épiques de l'Inde, les Σῖναι ou Θῖναι des géographes grecs.

Ce n'est pas seulement vers l'Ouest que le Ts'in s'étendait : son expansion atteignait aussi les pays

méridionaux. Dès 475, les chefs barbares de Chou (le pays du vaste et riche bassin de Tch'eng-tou, dans le Sseu-tch'ouan), inquiets des progrès du Tch'ou, et peut-être plus encore craignant leurs voisins de Pa, vassaux du Tch'ou, (sur le haut Fleuve Bleu, dans la région de l'actuelle Souei-fou au Sseu-tch'ouan), étaient venus demander protection au comte Li de Ts'in. Mais ce n'avait été qu'un épisode sans lendemain, et c'est seulement un siècle et demi plus tard, en 316, que le pays fut conquis par le général Sseu-ma Ts'o; encore, à cause de la distance, ne fut-il pas d'abord réduit en province, mais érigé en apanage pour un prince de la maison de Ts'in, et ce ne fut qu'après une quarantaine d'années de ce régime qu'il fut transformé en commanderie.

Toutes ces conquêtes qui englobaient nombre de tribus barbares avaient mis les comtes de Ts'in en contact direct avec les nomades du Nord et du Nord-Ouest, Huns et Yue-tche, et c'est peut-être à ce fait qu'il faut attribuer la grande réforme de leurs armées au cours du IVe siècle[1]. Elles avaient jusque-là été analogues à celles des autres princes chinois, formées de chars soutenus par de l'infanterie : le comte Mou avait, dit-on, trois cents chars de guerre. Ils furent les premiers avec les princes de Tchao (également en contact direct avec les Huns vers leur frontière Nord) à remplacer par des corps de cavalerie ces masses de chars difficiles à manier, et que le général ne pouvait manœuvrer à sa guise. Leur organisation est malheureusement peu connue, mais on sait que la cavalerie constitua au IVe et IIIe siècles la principale force de leurs armées, et c'est probablement à la facilité avec lesquelles ces troupes légères se jouaient des

1. Le *Chang-tseu* décrit en détail une réorganisation militaire qu'il attribue à Wéi Yang; mais je n'en ai pas fait état, l'ouvrage qui porte actuellement ce nom étant un faux relativement moderne.

lourdes armées de chars de leurs adversaires que les comtes de Ts'in durent leur suite ininterrompue de victoires.

Ainsi se constituait en Occident un état massif, bien organisé, riche, pourvu de ressources régulières; sa seule faiblesse était dans la difficulté des communications entre les diverses parties, séparées par d'énormes chaînes de montagnes; mais elle était compensée par la protection que ces mêmes montagnes lui offraient contre ses adversaires, ne le laissant vulnérable que pour un ennemi descendant du plateau du Chan-si; or la ruine du Tsin l'avait assuré contre tout danger sérieux de ce côté.

Pendant ce temps, le royaume de Tch'ou se remettait lentement de l'épuisement des guerres du siècle précédent : à lui plus qu'à aucun autre état, le début du ve siècle avait apporté la délivrance, plus encore par la ruine du Wou (473) que par celle du Tsin; les rois de Yue, conquérants du Wou, étaient trop faibles pour être dangereux; ils usaient d'ailleurs leurs forces dans le Nord à lutter avec le Ts'i pour la suzeraineté sur les petites principautés chinoises de la plaine orientale. Presque tout le demi-siècle du roi Houei (488-432), ainsi que les règnes de ses successeurs, Kien (431-408) et Cheng (407-402) purent ainsi s'écouler dans une paix réparatrice, que l'annexion des petites principautés chinoises de la frontière Nord et des pays de la haute rivière Houai, donnés par Keou-tsien, roi de Yue, après la destruction du Wou, ne suffit pas à troubler. Les rois de Tch'ou semblent s'être efforcés alors de procéder à une réorganisation que rendait particulièrement difficile l'immensité du pays, les vastes étendues de forêts et de marécages qui en couvraient la plus grande partie, l'état encore sauvage des tribus barbares qui formaient le fond de

la population, la densité probablement très faible de celle-ci même dans les régions les plus riches, enfin la désharmonie croissante entre la cour de plus en plus adaptée à la vie civilisée chinoise, et le peuple resté à demi-sauvage. Une tradition sans valeur[1] attribuait spécialement au roi Tao (401-381) une réforme complète de l'administration, de la justice, de l'armée : il est vraisemblable qu'en effet des essais de ce genre durent être faits au cours du ve siècle, mais sans qu'il soit possible de voir en quoi ils consistaient.

Pendant qu'au Nord-Est, à l'Ouest et au Sud, de grands états se constituaient à peu près égaux en force, les petites principautés du centre achevaient de mourir : ni le Tcheou, ni le Tcheng, ni le Wéi, ni le Song, ni le Lou ne devaient plus jouer aucun rôle important, et leur disparition complète n'était plus qu'une affaire de temps.

Les rois de Tcheou étaient bien déchus depuis le vie siècle. Au temps de l'hégémonie du Tsin, s'ils n'avaient plus d'autorité effective, ils faisaient encore grande figure, et le prince Wen d'abord, puis Siang leur avaient à diverses reprises témoigné publique-

1. La biographie du général Wou K'i qui servit les princes Wen et Wou de Wei est remplie de détails romanesques et se termine en particulier par l'histoire de sa fuite du Wei, de sa retraite au Tch'ou où le roi Tao l'aurait nommé ministre, et, sur ses conseils, aurait réformé toute l'administration locale, diminuant le nombre des fonctionnaires, réorganisant les finances et réalisant des économies, réformant l'armée, etc., puis de sa mort dramatique, tué à coups de flèches par les grands, jaloux de lui, sur le cadavre à peine refroidi du roi Tao derrière lequel il s'était réfugié (*Che ki*, k. 65, 3 a-b). Toute cette partie de la biographie est un simple roman, ainsi que le décèle facilement un anachronisme flagrant : le roi Tao mourut en 381 (*Che ki*, k. 40, CHAVANNES, IV, 384); Wou K'i était encore à Wei quatre ans plus tard, en 378, quand il fut chargé de diriger une expédition contre le Ts'i, et remporta une victoire à Ling-k'ieou (*Che ki*, k. 44, 46, CHAVANNES, V, 148-149, 241). Cf. Henri MASPERO, *Le Roman de Sou Ts'in*, ap. *Etudes Asiatiques publiées à l'occasion du 25e Anniversaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, II, 140. — Il court sous le titre de *Wou-tseu* un petit ouvrage sur l'art militaire attribué à Wou K'i, qui paraît n'être qu'un fragment remanié de celui qu'a vu Sseu-ma Ts'ien et dont il a tiré les éléments de sa biographie.

ment leur respect par des actes officiels. Mais la chute du Tsin avait été néfaste à ce qui restait du prestige royal. Les marques extérieures de déférence, longtemps conservées, disparaissaient elles-mêmes peu à peu. Certes, c'est encore à lui que les seigneurs de Wei, de Han, et de Tchao (403) et un peu plus tard le chef de la famille T'ien (386) demandèrent la légitimation de leurs usurpations; mais ce n'était que lui demander son assentiment pour le fait accompli, et ce genre de négociation ne pouvait que faire ressortir l'impuissance de la royauté. Le domaine du roi d'autre part diminuait constamment, rongé au Sud par le Tch'ou, au Nord par le Wei, à l'Ouest par le Ts'in, et il fut bientôt réduit à la banlieue de la capitale. Au milieu du v[e] siècle, le roi K'ao le rapetissa encore en le partageant avec son frère cadet Kie : monté sur le trône en assassinant son frère le roi Sseu qui lui-même s'en était emparé par le meurtre de leur frère aîné le roi Ngai (441), il eut peur de subir à son tour le même sort; il offrit à Kie la moitié de son domaine, en relevant pour lui le vieux titre de duc de Tcheou, éteint depuis la fuite au Tsin du duc Tch'ou (580), chassé par les descendants du roi Houei, les Kan, arrière-petits-fils du prince rebelle Chou Tai, et par ceux du roi Siang[1]. Il prit pour lui la partie orientale, avec la résidence royale nouvelle fondée par le roi King, trois quarts de siècle plus tôt, en 512, et désignée sous le vieux nom de Tch'eng-tcheou, et lui donna la partie occidentale, le Ho-nan, lui cédant l'ancienne capitale qu'on appelait encore la Ville Royale, Wang-tch'eng, celle dont on attribuait la fondation au duc de Tcheou frère du roi Wou, aux premiers temps de la dynastie, et qui avait été la

1. *Tso tchouan*, LEGGE, 376.

résidence royale depuis P'ing jusqu'à King (770-512). Le duc Houan de Ho-nan dépendait en principe du roi, mais en réalité, il jouit tout de suite de la même indépendance que les autres seigneurs, et c'est pourquoi ses successeurs prirent le titre de Tcheou Occidentaux, Si-tcheou; bien plus, en 367[1], la deuxième année du roi Hien, le duc Houei, petit-fils de Houan, chargea son fils cadet Pan de prendre le pouvoir dans la ville orientale avec le titre de « Chargé du Roi » *fong-wang*, et lui donna en apanage la ville de Kong: ce prince en profita pour s'emparer de tout le territoire royal, et fonda la principauté de Tcheou Oriental, Tong-tcheou, dont il fut le duc Houei. A partir de ce moment les rois ne possédèrent plus aucun territoire propre, et leur domaine minuscule se trouva partagé entre deux principautés rivales épuisant leurs forces dans de petites querelles locales, comme la répartition de l'eau d'irrigation dans leur vallée[2]. Leur rôle politique était décidément fini.

Tout près du Tcheou, la principauté de Tcheng déjà réduite en demi-vasselage par le prince Lie de Han, malgré dix ans de lutte acharnée (408-398), à la faveur des troubles qui suivirent l'assassinat du ministre Tseu-yang de Sseu par ordre du prince Siu (398), et celui de ce prince par les partisans de ce ministre (396), et mirent sur le trône le frère de Siu, le prince K'ang (395), devait bientôt disparaître entièrement, conquise par le prince Ngai de Han (375),

1. La date de 367 est tirée du *Che ki tcheng yi*, commentaire du *Che ki*, publié en 737 par Tchang *Cheou-tsie*, qui est généralement édité avec le texte; voir *Che ki*, k. 4, 13 b : 2e année du roi Hien. Chavannes, I, 301, note 1, écrit 376 qui n'est évidemment qu'une faute d'impression.

2. *Tchan kouo ts'ö*, k. 2, 4 b. — La chronologie et l'histoire des lignées de ducs de Tcheou, Occidentaux et Orientaux, est très confuse, et le fait que les deux princes qui régnaient dans les deux duchés au milieu du ive siècle portent le même titre posthume, Houei, ne contribue pas à les éclaircir.

et si celle de Wéi subsistait encore nominalement, elle voyait son territoire de plus en plus réduit par les empiètements du Wei, dont son prince devait reconnaître d'ailleurs la suzeraineté. Au Sud, le Tch'ou avait annexé successivement le Tch'en (478), le Ts'ai (447), ainsi que le K'i (445) et le Kiu (431) que le Ts'i lui enleva plus tard; et le Song resté indépendant lui résistait à grand peine. Plus loin, à l'Est, le Lou un instant soumis au prince K'ing de Ts'i vers la fin du VIe siècle, quand le prince Tchao essaya de s'appuyer sur lui pour lutter contre les chefs des trois grandes familles descendant de frères cadets du prince Tchouang (693-662), les Meng-souen, les Chou-souen et les Ki-souen[1], lui avait échappé quand Tchao eut été chassé par leur coalition et obligé de s'enfuir (514); mais depuis cette époque la guerre civile constante entre les trois familles qui s'étaient partagé le pays et avaient réduit le prince à l'impuissance, tout en lui conservant les apparences du pouvoir, laissait la principauté dans un état de ruine et de dépression, bien que sa situation entre le Ts'i et le Wou (puis le Yue) lui permît de conserver encore un semblant d'indépendance, grâce à la rivalité de ces puissants voisins.

En somme le monde chinois à la fin du Ve siècle se présentait avec quatre grands états forts à la périphérie le Ts'i, le Ts'in, le Tch'ou, le Yue et, remplissant les intervalles, dans le centre et le Nord, de nombreuses petites principautés, le Yen, le Tchao, le Wei, le Han, le Song, le Lou, etc., que leur faiblesse vouait à l'impuissance, et dont les rivalités et les jalousies allaient faire la proie de leurs puissants voisins. Avec la chute du Tsin, ce n'est pas seulement un des grands états qui avait disparu,

1. On appelle aussi plus brièvement la première et la troisième Meng et Ki.

c'était aussi tout un idéal d'organisation politique sous la forme d'une sorte de confédération respectant dans une certaine mesure les droits des princes locaux : à partir du ve siècle, le vieux système des hégémonies était bien mort, et ce n'est pas pour le ressusciter à leur profit que les grands états luttèrent, ce fut pour s'agrandir directement aux dépens de leurs voisins plus faibles, jusqu'à ce que le triomphe définitif d'un seul réalisât pour la première fois l'unité absolue du monde chinois entier.

CHAPITRE III

Les royaumes combattants

Les grands états, situés aux quatre coins de l'empire, étaient assez distants pour qu'il semblât, que, de longtemps, ils ne seraient pas amenés à entrer violemment en contact. Ils avaient néanmoins un intérêt commun, celui de ne pas laisser se reconstituer un état puissant dans le Nord, ce qui devait les conduire à intervenir dans les affaires des « trois Tsin »; d'autre part, ils surveillaient jalousement la politique les uns des autres envers les états du centre, bien décidés chacun à ne permettre à aucun des autres de reprendre pour son compte l'influence dont le Tsin avait joui si longtemps sur ces petites principautés et qui avait fait une partie de sa force. Ainsi, malgré la distance, des conflits étaient inévitables tôt ou tard.

Ce fut l'imprudence des princes de Wei et leur politique, trop audacieuse pour la puissance réelle de leur pays, qui en furent la cause immédiate. Le prince Wen (423-387) avait pu, en profitant des troubles qui désolèrent le Ts'in à la fin du ve siècle, reconquérir sur cette principauté tous les territoires de la rive droite du Fleuve Jaune, le Ho-si jusqu'à la rivière Lo (419-409). Son fils, le prince Wou (386-371), se crut

assez fort pour obliger les princes de Tchao et de Han à se soumettre à lui, et pour rétablir à son profit, sinon l'unité de l'ancien Tsin, au moins une sorte d'hégémonie des états du Nord. Le prince de Han conscient de sa faiblesse, paraît s'être soumis assez volontiers, mais celui de Tchao, moins docile, trouva aide auprès des princes de Ts'i, bien décidés à ne pas laisser se reconstituer une puissance si dangereuse pour leur pays. Wou faillit réussir en 386 à mettre la main sur le Tchao en soutenant l'un des prétendants à la succession du prince Wou; il alla mettre le siège devant Han-tan, la capitale, mais celle-ci bien fortifiée résista à toutes ses attaques, et il dut se retirer, non sans avoir toutefois obligé le nouveau prince qu'il n'avait pu chasser à conclure avec lui une alliance contre le Ts'i destinée à exclure celui-ci des affaires des « Trois Tsin ». L'alliance dura tout le règne de Wou, malgré quelques défections vite châtiées, et les tentatives d'intervention des princes de Ts'i furent aussitôt arrêtées par une série de campagnes victorieuses, Lin-k'ieou (384), Sang-k'ieou (380), enfin Ling-k'ieou (378), qui leur enlevèrent toute velléité d'intervenir dans les affaires des « trois Tsin »; si bien que dans cette première moitié du IVe siècle, la principauté de Wei semblait être en passe de devenir un état très important, surtout après la victoire de Lou-yang sur l'armée de Tch'ou (371), qui donna un instant à croire qu'elle allait reprendre la protection des principautés du centre, si longtemps exercée par le Tsin. La mort de Wou, la guerre civile et l'invasion du Han et du Tchao coalisés qui suivit (370) ne l'affaiblit que pour un temps, et le prince Houei, au début de son règne pouvait encore être considéré comme le prince le plus puissant de la Chine du Nord : son prestige fut suffisant pour que non seulement le Han, mais aussi le Tchao crussent nécessaire de maintenir l'alliance, et

même pour grouper autour de lui les princes de Han, de Wéi, de Lou, de Song[1], et former sous sa présidence une ligue contre le Ts'i, que cimenta l'accord de la Terrasse de Fan, Fan-t'aï (356) : il semblait ainsi avoir institué dans le Nord un pouvoir assez stable. Mais cela ne faisait pas l'affaire de ses voisins qui craignaient de voir ressusciter l'ancien Tsin sous une forme nouvelle et qui n'eurent de cesse qu'ils n'eussent entraîné un des alliés à quitter la ligue. Il n'était d'ailleurs pas bien difficile d'y parvenir : ligues et contre-ligues s'enchevêtraient comme des traités d'assurance et de contre-assurance. L'année même de l'entrevue de Fan-t'ai, Tch'eng de Tchao concluait à P'ing-lou avec le Ts'i une alliance à laquelle adhérait le Song, sans que d'ailleurs les bons rapports avec le Wei fussent abandonnés, car cette même année Houei de Wei réussissait à réconcilier les princes de Tchao et de Yen au cours d'une entrevue à Ngan-yi, son ancienne capitale, et l'année suivante Tch'eng de Tchao lui envoyait de somptueux présents. Mais en 354, quand une guerre malheureuse avec le Ts'in, terminée par la défaite de Yuan-li, eut fait perdre au Wei le territoire de Chao-leang, entre la Lo et le Fleuve, Tch'eng crut y trouver la chance de rompre des liens qui lui pesaient. Il avait mésestimé la puissance de son rival ; la campagne dans l'Ouest à peine achevée, l'armée du Wei se retourna vers l'Est, battit celle du Tchao, et alla assiéger Han-tan sa capitale. L'occasion était trop bonne pour que tous les voisins n'en profitassent pas : le roi de Tch'ou d'abord, puis le prince de Ts'i intervinrent aussitôt et il fallut lever le siège. La ligue risquait d'être définitivement rompue par cette défection du Tchao. Aussi le prince

1. *Che ki*, Chavannes, V, 249; *Tchou chou ki nien*, Legge, 172 (donne la date de 357); *Tchan kouo ts'ö*, k. 7, 6 b (sans date).

de Wei revint-il à la charge l'année suivante, et, cette fois, il enleva Han-tan avant qu'aucun secours pût venir (353). La situation était plus grave encore qu'auparavant : le Wei était décidément en passe de reconstituer à son profit l'unité de l'ancien Tsin. Le Ts'i, le Tch'ou et même le Ts'in se sentirent menacés et envoyèrent des troupes : il fallut deux ans de guerre pour décider Houei à lâcher sa conquête, et le forcer à faire une paix que scella une convention jurée sur les bords de la rivière Tchang (351).

Ces défaites ruinèrent le prestige du Wei : seul le Han lui resta fidèle, peut-être par crainte du Tch'ou, devenu son voisin depuis la conquête du Tcheng, et sur qui les deux alliés remportèrent une brillante victoire en 346[1]. Mais la dispersion de la ligue leur rendait la lutte contre l'influence du Ts'i bien difficile, et ils en furent réduits à s'appuyer sur le Ts'in, avec lequel ils conclurent un traité à T'ong (350). L'année suivante, ils donnèrent passage à ses troupes qui faisaient campagne contre le Ts'i; et en 342, ils assistèrent à l'assemblée de Fong-tch'e, où le comte Hiao se fit reconnaître hégémon. C'est probablement là que le prince de Han se rendit compte de la faiblesse du Wei et de l'inutilité de sa protection, car, dès son retour, cette année même, il rompit l'alliance. Quant Houei voulut le châtier et le soumettre, ce qui s'était produit dix ans plus tôt eut lieu de nouveau : la cour de Ts'i la première envoya au secours du Han une armée commandée par Souen Pin, un général sous le nom duquel est placé un petit opuscule sur l'art de la guerre[2], et l'armée du Wei fut écrasée au défilé de Ma-

1. *Tchou chou ki nien*, Legge, 173, rapporte seul cette expédition. La date n'est pas absolument sûre, car il place en cette même année l'assemblée des princes de Fong-tch'e sous la présidence du Ts'in qui est en réalité de 342 (*Che ki* Chavannes, II, 67).

2. Sur Souen Pin, voir *Che ki*, k. 65, 1 b. La tradition rattache à lui ce petit ouvrage, connu sous le titre de *Souen-tseu*, en faisant

ling[1] : le général en chef se suicida, et le prince héritier qui l'accompagnait fut fait prisonnier (341). Cette défaite fut le signal de la curée : le Tchao entra en campagne, puis, l'année suivante, Yang de Wéi à la tête d'une armée du Ts'in, remporta une victoire, et, pour accorder la paix, se fit céder une partie du Ho-si, le territoire de la rive droite du Fleuve Jaune. La principauté ne fut sauvée que grâce à l'intervention d'une armée de Tch'ou qui envahit le Ts'i du côté du midi.

Le Wei ne se releva jamais de ce désastre, où sa puissance fut définitivement brisée. Le hasard du partage du Tsin, qui, en l'installant sur les deux rives du Fleuve Jaune à la fois à son coude vers l'Est à la sortie du Chan-si et à son coude vers le Nord à la sortie du Ho-nan, lui en avait fait tenir en quelque sorte les clefs à l'Ouest et à l'Est, barrant la route au Ts'in et au Ts'i quand ils voulaient intervenir au Chan-si, lui avait donné un rôle très difficile du fait que l'arrière-pays ne lui appartenait pas et dépendait du Tchao et du Han; l'hostilité de ces deux principautés à partir du milieu du IVe siècle lui rendit la tâche impossible, en même temps que les défaites successives l'épuisaient. Toute la fin du règne de Houei se passa à essayer d'acheter la paix par des

---

de l'auteur son ancêtre éloigné. L'ouvrage, s'il n'est pas entièrement un faux, doit dater au plus tôt du IIIe siècle a. C., et n'a par conséquent rien à voir ni avec Souen Pin, ni avec son ancêtre fabuleux. Le *Che ki*, k. 44, CHAVANNES, V, 155, déclare par erreur la campagne dirigée contre le Tchao au lieu du Han.

1. Le *Tchou chou ki nien* rapporte d'abord une victoire du Wei sur le Han à Ma-ling en 345, puis une défaite infligée par le Ts'i au Wei au même endroit en 343. Etant donné la situtation géographique de Ma-ling, près de Ta-ming fou, (Tche-li), il est possible qu'il y ait eu en effet deux combats en ce lieu à quelques années de distance. Dans ce cas, la défection de Han remonterait à 344. Toute la chronologie de cette période est mal établie : il y a un à trois ans de différence entre le *Che ki* et le *Tchou chou ki nien*. J'ai suivi de préférence le premier, les remaniements du second le rendant relativement peu sûr.

concessions de toutes sortes à ses voisins, pour jouir en paix de ses dernières années au milieu des lettrés et des philosophes que sa renommée de libéralité attirait : ils étaient bien accueillis et recevaient des titres et des émoluments, mais non des fonctions actives, et le vieux souverain leur donnait volontiers audience pour discuter avec eux, ou aussi les mettre aux prises et les faire disputer devant lui. Sa cour se trouva ainsi le rendez-vous de tous les beaux-esprits de l'époque : on y vit Tchouang-tseu qui, dit-on, refusa en 333 une charge qui lui avait été offerte, Houei-tseu, qui y fut conseiller, enfin Yang-tseu avec qui ils discutèrent souvent et plus tard Kong-souen Long, le favori du premier ministre le seigneur de Tchong-chan; Mencius, y passa dans les derniers mois du règne; là vint aussi Tseou Yen[1].

Résigné à tout faire pour obtenir la paix, Houei s'entendit sans peine avec Siuan de Ts'i qui, satisfait de n'avoir plus de péril à redouter du côté de l'Ouest, ne songea pas à pousser plus loin ses avantages, et se contenta de l'influence que sa victoire lui avait acquise dans tous les pays du Nord et du centre. Les deux princes se rencontrèrent à Siu-tcheou; et ils se reconnurent mutuellement le titre de roi, *wang* (335), proclamant ainsi ouvertement pour la première fois la déchéance effective, mais jusque là inavouée, du roi de Tcheou[2], peut-être pour protester contre l'hégémonie donnée au comte de Ts'in quelques

---

1. Sur ces personnages, voir ci-dessous, p. 490; 531; 510; 552; 613.

2. Houei, ou Houei-tch'eng, en prenant le titre de roi recommença le compte de ses années de règne, ainsi que le montre le *Tchou chou ki nien;* le *Che ki* a fait de cette seconde série d'années du roi Houei le règne d'un autre roi qu'il appelle Siang. Sur cette erreur, voir Chavannes, *Mém. Hist.*, V, 158, n. 5; c'est elle qui lui fait placer inexactement l'entrevue de Siu-tcheou en 334, et la bataille de Tiao-yin en 330.

années plus tôt. Et ils restèrent alliés, ayant presque tous les ans des entrevues amicales. Mais il ne pouvait en aller de même avec le Ts'in, dont le comte Hiao était bien décidé à profiter de l'occasion pour donner satisfaction aux vieilles ambitions de sa famille, et pousser enfin la frontière jusqu'au Fleuve Jaune. Aussi tous les efforts, toutes les concessions pour établir une paix durable furent-ils inutiles : chaque année vit se renouveler les incursions. Les pays de l'Ouest et du Sud du fleuve avaient été bien fortifiés et se défendirent âprement; mais ils étaient abandonnés à leurs propres ressources depuis que Houei avait transporté sa capitale de Ngan-yi près de la Fen à Ta-leang, dans son domaine oriental (près de K'ai-fong fou); aussi devaient-ils fatalement succomber. Le premier conquis fut le pays du sud du Fleuve Jaune, le territoire de Yin-tsin au pied du mont Houa (332); puis ce fut le tour des commanderies de l'Ouest, le Ho-si, que la défaite de Tiao-yin en 331 força à céder l'année suivante (330), et le Chang, au Nord du Ho-si, qu'une expédition de l'armée du Ts'in sur la rive gauche du Fleuve Jaune, en 329, obligea à livrer au traité de paix (328). Quand, en 325, le comte Houei-wen de Ts'in prit à son tour le titre de roi, il venait de réaliser enfin la politique traditionnelle de ses ancêtres en donnant à ses états la frontière du Fleuve Jaune dont toute la rive droite lui appartenait. A la fin de son règne, la victoire sur les barbares de la haute rivière Wei, et la conquête rapide du pays de Chou (316) achevèrent de faire de lui le maître incontesté de tout l'ouest du monde chinois; mais cette dernière conquête, en lui donnant le riche bassin du Sseu-tch'ouan et les pays du haut Yang-tseu, le mettait en conflit avec le Tch'ou, car ce royaume qui tenait toute la basse et moyenne vallée de la Han, fermait la meilleure route menant du Ts'in au Chou.

Or le roi Wei de Tch'ou (339-329) venait juste de remporter un succès considérable, en détruisant le royaume de Yue et en annexant la partie septentrionale de son territoire, celle qui avait jadis formé le royaume de Wou. Après les victoires de Keou-tsien, qui l'avaient un instant mis au premier rang du monde chinois, les rois de Yue avaient usé leurs forces dans des guerres inutiles (et mal connues) avec leurs voisins du Nord dont les richesses excitaient leurs convoitises de barbares et qu'ils allaient périodiquement piller : c'est ainsi qu'en 415 le roi Tchou-keou s'était emparé de la principauté de T'eng, et en 414 de celle de T'an, toutes deux situées dans le Sud du Chan-tong. En 379, la capitale que Keou-tsien avait établie à Lang-ya (Chan-tong), près de l'actuel Kiao-tcheou, fut, pour quelque raison inconnue, ramenée à l'ancienne capitale du Wou (dans le Kiang-sou) par le roi Yi; ce transfert ne lui porta pas bonheur : il fut assassiné peu après par son frère aîné Tchou-kieou (376); celui-ci eut à peine le temps de jouir du pouvoir, il fut mis à mort au bout de quelques mois, et remplacé par un prince qui se vit assassiner à son tour peu après (375). Les troubles n'étaient pas finis : le roi Mang-ngan, qu'un grand-officier de Yue plaça alors sur le trône fut tué au bout de dix ans (365), et son successeur Wou-tchouan ne régna que quelques années (364-357)[1]. Ce fut seulement alors que le roi Wou-kiang réussit à ramener la tranquillité : à la fin d'un règne dont le début dut être consacré à remettre en ordre le pays fatigué par cette longue crise, il reprit la politique extérieure de ses prédécesseurs et entra en conflit avec le Ts'i. Le roi Wei de ce pays réussit à le détourner sur le Tch'ou, contre lequel il semble

1. Pour l'histoire du Yue à cette époque, voir le *Tchou chou ki nien*, LEGGE (*Shoo king*, 170-171); le *Che ki*, CHAVANNES, IV, 433-434 ne donne qu'une liste de noms de rois, et encore est-elle incomplète.

bien qu'ils aient formé une alliance (335). Après une guerre assez longue sans succès décisif, l'armée du Tch'ou étant allée assiéger Siu-tcheou que gardait une garnison du Ts'i, le roi Wou-kiang marcha lui-même au secours de la ville; dans le combat qui suivit il fut tué, ses troupes se débandèrent, et l'armée du Tch'ou, victorieuse par surprise, se trouva ainsi maîtresse de tout le pays situé au Nord de Tchö-kiang, c'est-à-dire de tout l'ancien Wou (333). Les débris de l'armée de Wou-kiang se retirèrent dans le territoire primitif du Yue, où tous les divers princes se disputèrent le pouvoir et finirent par fonder de petits royaumes séparés dans leurs apanages, sous la suzeraineté du Tch'ou[1]. Tout le bassin du Yang-tseu, depuis sa sortie du Sseu-tch'ouan jusqu'à la mer se trouvait de nouveau unifié sous le sceptre du roi de Tch'ou.

Ainsi les événements de la fin du IVe siècle faisaient le Tch'ou limitrophe à la fois du Ts'in du côté de l'Ouest, et du Ts'i au Nord-Est; et ce voisinage allait renouveler leurs rivalités. Ce fut entre le Ts'i et le Tch'ou que la guerre commença d'abord; elle dura une dizaine d'années, sans succès bien nets de part ni d'autre, pendant que le Ts'in profitait de ce que ses rivaux engagés l'un contre l'autre ne pouvaient rien, pour enlever au Wei ses provinces occidentales. En 323, le sort parut se décider : l'armée du Wei, allié du Ts'i, fut écrasée à Siang-ling par le gé-

1. Un d'eux, gardant le titre de roi de Yue, envoya des présents au Wei en 312 (*Tchou chou ki nien*, LEGGE, 175); et nous retrouverons les descendants de deux d'entre eux au IIe siècle a. C. rois, l'un de Tong-hai, l'autre de Min. Il n'y a pas de document qui permette de supposer que les habitants du Yue aient émigré à cette époque du Tchö-kiang vers le midi, pour aller peupler au siècle suivant le delta tonkinois où ils seraient devenus les ancêtres des Annamites, comme l'a supposé M. AUROUSSEAU, *Note sur les origines du peuple annamite*, app. *à La Première Conquête chinoise des pays annamites*, *BEFEO*, XXIII (1923), 245-264.

néral du Tch'ou, Tchao Yang, et celui-ci profita de cette victoire pour menacer le Ts'i. Ce pays était en deuil : le roi Siuan venait de mourir, et son fils le roi Min effrayé demanda et obtint l'entremise du Ts'in : une entrevue eut lieu à Ye-sang entre les ministres du Tch'ou et du Ts'i en présence de Tchang Yi, le premier ministre du Ts'in; les ministres de toutes les principautés avaient été convoqués aussi, ce fut une sorte de congrès de la paix où le traité entre le Tch'ou et le Ts'i fut signé (323). Les belligérants étaient si fatigués de cette longue guerre, que la paix fut plus durable qu'on n'aurait pu le croire. Bien plus, une manifestation un peu exagérée des ambitions du Ts'in allait unir les anciens rivaux dans une alliance contre cette principauté. Dès le lendemain de l'entrevue de Ye-sang, elle avait installé ouvertement un véritable protectorat au Wei, où son ministre Tchang Yi devint une sorte de résident général, avec le titre de ministre, *siang*, du Wei : l'apparence de l'indépendance de ce pays était encore respectée, mais en réalité il devenait un simple vassal[1].

La crainte inspirée par cette puissance croissante rapprocha de plus en plus les anciens ennemis; leurs relations devinrent très cordiales : en 321, Wen de T'ien, seigneur de Meng-chang, fils de Ying de T'ien, seigneur de Tsing-kouo, ministre du Ts'i, envoyé en ambassade au Tch'ou, fut très bien accueilli et reçut de très beaux présents. L'alliance contre le Ts'in dut

1. Suivant la version romanesque, la venue de Tchang Yi comme ministre au Wei, fut une ruse de ce personnage désireux de tromper le roi de Wei. Le fait lui-même, dont on pourrait douter, est authentique, car il est mentionné dans le *Ts'in ki* (*Che ki*, k. 5, Chavannes, V, 161, cf. *Tchan kouo ts'ö*, k. 7, 6 a, et aussi 15 b, qui en donne la version romanesque). Un fait du même genre se produisit en 308, quand après la convention de Lin-tsin entre Wou de Ts'in et Siang de Han, le premier envoya son oncle Tsi de Tch'ou-li comme résident au Han, où il fut nommé ministre, *siang* (*Ts'in ki*, ap. *Che ki*, II, 75).

être décidée en principe, sous réserve d'attendre une occasion favorable. En 319, la mort du roi Houei de Wei vint la leur offrir : son successeur Siang-wen[1] à peine monté sur le trône, secoua le joug du Ts'in et renvoya Tchang Yi; aussitôt le Tch'ou et le Ts'i, pour lui porter secours, entraînèrent dans une ligue contre le Ts'in tous les royaumes du Nord, le Han, le Tchao et le Yen, et même les barbares Huns des confins de la Mongolie actuelle, qui depuis un siècle et demi environ reconnaissaient de façon plus ou moins régulière la suzeraineté des princes de Tchao. Mais la ligue à peine formée, la rivalité du Ts'i et du Tch'ou reparut pour une question de préséance : ils se disputèrent la présidence de la ligue, et quand celle-ci fut attribuée au roi de Tch'ou qui devint chef de la Ligue, *yo-ti*, cette désignation blessa le roi de Ts'i qui, sans se retirer positivement, ne prit pas part à la campagne. L'expédition ainsi mal commencée n'eut aucun succès : l'armée du Ts'in se fortifia dans la passe de Han-kou que les alliés attaquèrent en vain; ils durent se retirer sans avoir pu la forcer (318). Le seul résultat de l'affaire fut de donner au Ts'in un prétexte pour envahir ses voisins, le Wei et le Han. Ce dernier surtout fut le plus éprouvé, ses armées subirent une grande défaite à Sieou-yu et son généralissime Cheou Chen-tch'a fut fait prisonnier (317); des négociations furent entamées, puis rompues à la suite d'une promesse de secours du Tch'ou, mais la reprise de la campagne fut de nouveau défavorable au Han qui subit une nouvelle défaite à

1. Il est appelé Ngai par Sseu-ma Ts'ien qui commet là toute une série d'erreurs : Houei-tch'eng, ayant en 335 pris le titre de roi, recommença à partir de cette date une nouvelle période d'années; c'est elle que Sseu-ma Ts'ien attribue au roi Siang. Le témoignage d'un contemporain, Mencius, ne laisse pas de doute sur cette erreur. Cf. Chavannes, *Mém. Hist.*, t. V, 462-463.

2. C'est la première mention sûre d'une incursion des barbares nomades Huns, de la frontière nord de la Chine.

Ngan-men, près de Hiu-tcheou (Ho-nan), et dut, pour obtenir la paix, livrer son prince héritier en otage (314). En même temps, plus au Nord, les armées du Ts'in franchirent sans peine le Fleuve Jaune, et pillèrent toute la basse vallée de la Fen jusqu'à K'iu-wou qui fut enlevée (314), tandis que les troupes du Wei étaient mises en fuite : le roi Siang de Wei eut une entrevue avec Houei-wen de Ts'in à Lin-tsin et demanda la paix; il ne l'obtint qu'en cédant tout ce qui lui restait des territoires de la rive droite du Fleuve Jaune si longtemps disputés (312); et cette fois la conquête fut définitive. Les vaincus avaient demandé en vain secours au Tch'ou qui avait promis, mais sans exécuter sa promesse, et au roi de Ts'i, qui, toujours sous le coup de la blessure d'amour-propre que lui avait infligée la désignation de son rival de Tch'ou comme chef de la Ligue quelques années plus tôt, n'avait pas bougé. Aussi, ni le Han, ni le Wei ne firent difficulté d'abandonner la Ligue et de s'allier au Ts'in, c'est-à-dire d'en devenir les vassaux.

Si le roi Min de Ts'i n'était pas venu au secours de ses alliés de Wei et de Han, c'est surtout parce qu'il s'absorbait à surveiller, à sa frontière septentrionale, les affaires de la principauté de Yen alors troublée par la tentative d'usurpation du ministre Tseu Tche. Les princes de Yen n'avaient jusqu'alors joué aucun rôle dans la politique générale du monde chinois : placés à l'extrême Nord de l'empire, ils étaient trop occupés à se défendre contre les attaques des barbares du Nord, des tribus toungouses, qui avaient soumis quelques siècles plus tôt les populations chinoises de la Mantchourie Méridionale, et contre qui ils avaient dû appeler à leur aide, en 664, le prince Houan de Ts'i. A la fin du IVe siècle, il semble que le roi Wou-ling de Tchao, qui avait réduit en vasselage les barbares du Nord, Huns et Toun-

gouses, avait aussi fait reconnaître une sorte de protectorat par le Yen; et c'est probablement ainsi que le roi K'ouai de ce pays s'était trouvé entraîné dans la coalition de 318 contre le Ts'in. Ce prince très âgé, s'en remettait entièrement de toutes les affaires à son ministre Tseu Tche, et celui-ci avait eu assez d'ascendant sur lui pour se faire désigner comme successeur au détriment du prince royal P'ing comme « Po Yi présenté au Ciel comme successeur par Yu le Grand au détriment de K'i ». P'ing se tourna vers le roi de Ts'i qui lui promit son aide et envoya une expédition (314), mais en profita pour s'emparer du pays pour lui-même, occupant la capitale et y tenant garnison. Ce ne fut qu'au bout de deux ans qu'une révolte générale des gens de Yen chassa les soldats de Ts'i, et permit à P'ing de monter sur le trône (312) : il fut le roi Tchao[1].

Pendant que le roi Min de Ts'i perdait ainsi son temps, le Tch'ou offrait à portée une victoire facile à la vengeance du Ts'in[2]. Au prin-

1. *Mencius*, 98-100; *Che ki*, IV, 140-144.

2. On raconte que le roi Houei envoya son ministre Tchang Yi offrir à Houai de Tch'ou de lui donner Chang et Yu dans le Ts'in-ling s'il rompait avec le Ts'i. Houai accepta, et chargea un bravo d'aller insulter le roi de Ts'i au milieu de sa cour. Mais, cela fait, son ambassadeur au Ts'in ne put se faire livrer les territoires promis : c'est alors que, furieux, il aurait déclaré la guerre au Ts'in. Cette anecdote, de même que celle de Tchang Yi se livrant au roi de Tch'ou pour sauver le pays de Ts'in, vient probablement soit du roman de Soŭ Ts'in, soit plutôt d'une des suites qui lui ont été données. Car le succès de ce roman lui a suscité des imitations dont la mieux connue est le Roman de Sou Tai et de Sou Li ses frères; et toute l'histoire de ce temps a été travestie en romans analogues. Il y en a sur nombre de personnages, le général de Wei Wou K'i par exemple, et Yang de Wéi, seigneur de Chang, et peut-être aussi Fan Tsiu, un ministre de Ts'in; l'histoire du Tchao toute entière paraît avoir été traitée sous forme d'un roman dont il reste des traces dans le chapitre 43 du *Che ki* et dans les biographies de divers personnages, ainsi que dans le *Tchan kouo ts'ö*. J'ai naturellement tâché de laisser de côté tous ces romans et ce que l'étude critique des documents m'a montré venir d'eux; mais si le récit de cette période

temps de 312 son général Kai de K'iu fut battu et fait prisonnier avec toute son armée à Tan-yang, sur la rivière Tan (Ho-nan); le roi fit en hâte une levée générale, et avec cette nouvelle armée franchissant les passes de Ts'in-ling, il essaya d'aller porter la guerre en plein pays de Ts'in : en même temps il envoyait un de ses parents, le poète Yuan de K'iu, en ambassade au Ts'i pour essayer de renouer l'alliance rompue. Malheureusement pour le roi de Tch'ou, ses levées manquaient de solidité, elles furent battues au débouché de la route de montagne sur la plaine de la Wei, à Lan-t'ien, au Sud-Est de Si-ngan-fou (Chen-si), et la nouvelle de cette seconde défaite ne facilita pas la tâche de son ambassadeur au Ts'i, qui n'obtint rien. Le roi Houai réussit toutefois à ramener les débris de son armée, mais la continuation de la lutte était impossible, d'autant que le Han et le Wei, les alliés du Ts'in, en profitaient pour l'attaquer dans le Nord. Il en fut réduit à acheter la paix par la cession de la commanderie de Han-tchong, sur la haute rivière Han (311). C'était une perte très grave; désormais la barrière montagneuse qui jusque là avait protégé le Tch'ou à l'Ouest bien mieux que toutes ses armées était franchie; les troupes du Ts'in pouvaient se concentrer tranquillement à Han-tchong, et de là descendre la rivière sans rencontrer d'obstacles naturels, pour arriver directement sur Ying, la capitale.

---

y a gagné en vraisemblance historique, il y a perdu en vie et pittoresque. Pour l'histoire romanesque du IVe et du IIIe siècle, voir les divers ouvrages du P. TSCHEPE, *Histoire du Royaume de Ts'in*, *Histoire du Royaume de Tch'ou*, etc. — Tchang Yi est un personnage réel qui fut ministre au Ts'in de 328 à 312, et, chassé de ce pays, se réfugia au Wei où il fut bien reçu et mourut au bout de peu de temps; mais l'auteur du roman de Sou Ts'in, ayant fait de lui l'antagoniste de son héros, lui a prêté diverses aventures plus ou moins véritables, qui, recueillies dans le *Tchan kouo ts'ö*, ont passé ensuite dans tous les historiens.

CHAPITRE IV

Le triomphe du Ts'in (IIIe siècle).

La double conquête du Ho-si et du Han-tchong par le Ts'in dans les dernières années du ive siècle était un événement qui devait avoir les plus graves conséquences. Elle livrait en effet à cet état les clefs de toutes les routes de la Chine, aussi bien vers l'Est que vers le Midi; les hautes montagnes qui l'entouraient, jusque là obstacles à son développement, car leurs débouchés étaient aux mains de ses ennemis, allaient au contraire devenir ses boulevards, le protégeant contre toute attaque venue du dehors, tandis que ses armées, maîtresses des passes, n'avaient qu'à descendre le Fleuve Jaune ou la Rivière Han pour menacer au gré des comtes leurs divers voisins. Cette situation imposa aux rivalités des trois grands états, le Tch'ou, le Ts'i, le Ts'in un caractère particulier : les deux premiers, à peu près égaux en force (l'un au Nord, l'autre au Sud), cherchaient dans leur longue lutte à s'attirer la clientèle des petites principautés du Nord et du Centre et à en former des ligues dont ils étaient présidents; tandis que le Ts'in, bien à l'abri dans son domaine de l'Extrême-Occident, s'avançait lentement le long du Fleuve Jaune, enlevant et annexant villes et provinces, et allongeant comme une

tentacule une longue bande de territoires conquis de l'Ouest à l'Est, appliquant ainsi la politique d'extension que les politiciens chinois appelaient « transversale » *heng*. Quand le Ts'i et le Tch'ou, interrompant un instant leurs querelles, s'unissaient contre lui, la ligue que formaient du Nord au Sud ces états et leur clientèle, était la ligue « longitudinale » *tsong*[1]. Mais ces coalitions furent rares et c'est plutôt l'histoire des conquêtes ininterrompues du Ts'in, que celle des efforts spasmodiques de ses adversaires qui donne son unité à l'histoire de cette période.

Les victoires remportées sur le Tch'ou avaient fait du roi Houei-wen de Ts'in l'arbitre de toute la Chine:

---

1. Ce serait, dit-on, un certain Ts'in de Sou originaire des environs de la capitale de Tcheou, qui aurait eu le premier l'idée d'organiser contre le Ts'in une ligue, en réconciliant le Ts'i et le Tch'ou et en groupant toutes les principautés du Nord, du Centre et de l'Est autour d'eux. On raconte qu'ayant conçu cette idée, il avait d'abord cherché à convaincre son souverain le roi Hien de Tcheou, puis Houei-wen de Ts'in, mais en vain; il aurait eu plus de succès auprès du prince de Tchao qui l'aurait envoyé en mission auprès de chacun des princes; et Sou Ts'in les ayant persuadés par son éloquence, une ligue des six états de Tchao, Han, Wei, Ts'i, Yen et Tch'ou aurait été fondée contre le Ts'in, ligue dont il aurait été le chef, chacun des six royaumes l'ayant nommé simultanément premier ministre; et il lui aurait suffi d'en donner avis au comte de Ts'in pour que celui-ci n'osât plus, de quinze ans, faire une incursion chez ses voisins. La perfidie et la trahison seule avaient pu venir à bout de son œuvre; son ennemi personnel Tchang Yi, devenu premier ministre du Ts'in, aurait persuadé à deux des alliés, le Ts'i et le Han, d'attaquer un troisième, le Tchao, celui où Sou Ts'in résidait : celui-ci aurait dû s'enfuir au Yen devant la colère du roi, et la ligue, privée de son chef, se serait disloquée. Cette anecdote que les auteurs chinois ont soigneusement recueillie n'est qu'un simple roman historique, composé vers le milieu du IIIe siècle av. J.-C., où un écrivain défavorable au Ts'in a développé ses idées politiques. Il abonde en anachronismes et n'a aucun fondement historique. Voir Henri MASPERO, *Le Roman de Sou Ts'in*, ap. *Etudes Asiatiques publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, *Publ. E. F. O.*, t. XX, 127-141. L'ouvrage original, perdu aujourd'hui, existait encore au temps des Han; une sorte d'abrégé en a été conservé par SSEU-MA Ts'ien, *Che ki*, k. 69, et de longs fragments en sont découpés en divers chapitres du *Tchan kouo ts'ö*. On en trouvera un bon résumé dans MARTIN, *Diplomacy in ancient China*, ap. *Journal of the Peking Or. Soc.* II (1889), 241-262; voir aussi TSCHEPE, *Histoire du Royaume de Ts'in*, 131-136.

il n'eut guère le temps d'en profiter, car il mourut peu après en 311. Son frère Wou, qui lui succéda, régna en tout trois ans, et mourut d'un effort qu'il s'était donné en jouant à soulever un trépied trop lourd (307). Sa mort inattendue aurait pu être le signal d'une crise grave, car il ne laissait pas d'enfants. Elle fut évitée grâce à l'énergie de la mère de l'héritier le plus proche, un frère cadet du roi défunt, et du frère de celle-ci, Wei Jan, prince de Jang : ils s'emparèrent du pouvoir et mirent à mort tous ceux qui s'opposèrent à eux; puis ils envoyèrent chercher le jeune prince alors otage à la cour de Yen; peu après, une intrigue fomentée par la reine douairière, mère du roi Wou, fut déjouée; la vieille reine fut mise à mort avec les princes rebelles (305). Si peu que l'ordre eût été troublé et si vite qu'il eût été rétabli, cette courte crise avait suffi à donner un espoir au Wei et au Han, qui rejetèrent une fois de plus l'allégeance du Ts'in, et se tournèrent du côté du Ts'i après la mort du roi Wou. Pour empêcher le roi de Tch'ou de se joindre à leur ligue, un traité fut signé avec lui à Houang-ki : le territoire de Changyong (Hou-pei) lui fut rendu, et les deux pays conclurent une alliance; le prince héritier de Tch'ou fut envoyé en otage à Hien-yang, la capitale du Ts'in, une princesse de Ts'in fut donnée en mariage au roi Houai. Il semblerait que le premier ministre, Tsi de Tch'ou-li, frère cadet des rois Wou et Tchaosiang, qui avait cette charge depuis 309 et la garda jusqu'à sa mort en 300, cherchât surtout à consolider la situation acquise sans entraîner dans de nouvelles guerres le pays évidemment fatigué. En 302 il réussit à rétablir les relations avec le Wei et le Han : un traité fut signé avec eux à Lin-tsin, et, en échange de la restitution de quelques villes enlevées précédemment, une alliance fut conclue. Et des négocia-

tions furent entreprise avec le Ts'i qui devaient se terminer par un traité d'alliance avec échanges d'otages : le roi Tchao-siang qui n'avait pas encore d'enfants envoya son frère Houai, pendant que le roi de Ts'i envoyait son neveu Wen de T'ien, le fils de son frère l'ancien ministre Ying de T'ien, à la cour de Ts'in où il reçut le titre de ministre.

A ce moment, où une série de traités établissait la situation de chacun, il semble qu'après un siècle de luttes incessantes, le monde chinois tendait à se partager entre les trois grands états de Ts'i, Tch'ou et Ts'in dont les zônes d'influence respectives englobaient les principautés moins importantes. Dans le Nord-Est, le roi de Ts'i avait réduit en une sorte de vassalité les petits princes de sa frontière méridionale, ceux de Lou, de Kiu, de Tseou, etc.; mais l'expédition malheureuse de 314 lui avait aliéné définitivement l'état septentrional de Yen dont le roi Tchao était son ennemi le plus acharné. Dans le Midi, les rois de Tch'ou, que la ruine successive du Wou et du Yue avait débarrassés de toutes craintes du côté de l'Est, après avoir un insiant, au début du IVe siècle, réussi à mettre sous leur influence tous les pays du Sud du Fleuve Jaune que la déchéance du Tsin avait laissés sans défense, avaient perdu leur vieil allié le Tcheng conquis par le prince Ngai de Han (375); mais cette perte avait été compensée par l'alliance du Song que la crainte du Han, et une guerre malheureuse suivie de la perte d'une partie des terres de la Houai avaient jeté dans leurs bras, et ils en avaient pris les ducs sous leur protection ainsi que les rois de Tcheou. Enfin, le Ts'in venait de faire accepter une sorte de protectorat aux rois de Wei et de Han, et il avait conclu une alliance étroite avec le Yen, ennemi du Ts'i. Seul le Tchao, grâce à sa situation géographique, restait encore indépendant. Les

rapports des princes entre eux étaient réglés par une sorte de protocole qui ménageait les susceptibilités des plus faibles en sauvegardant les apparences. Il y avait divers degrés de relations : les plus souples étaient les conventions avec mariage et échanges d'otages, comme celles du Ts'i avec le Yen en 331, du Ts'in avec le Ts'i en 301, qui laissaient en principe les contractants sur le pied d'égalité, tandis que leur puissance respective seule déterminait leur position réelle; mais parfois, pour s'assurer plus nettement la domination, le pays protecteur imposait un de ses propres officiers comme ministre au prince protégé, constituant ainsi un véritable protectorat avec un sorte de résident général : tel fut le cas du Wei et du Han, où le Ts'in mit comme résident, dans le premier, Tchang Yi (322-317), et dans le second Tsi de Tch'ou-li (308-306). Ainsi il semble que dans les dernières années du IVe siècle, les trois grands états, satisfaits de la domination qu'ils exerçaient, n'aient cherché qu'à établir définitivement leur hégémonie sur leurs voisins par un système de traités et d'alliances, sans recourir à de nouvelles conquêtes.

Mais les événements ne leur laissèrent pas le temps d'achever cette consolidation diplomatique d'où une sorte d'équilibre aurait pu sortir, et les rejetèrent dans la politique guerrière. En 302, le prince héritier de Tch'ou, alors otage au Ts'in, se prit de querelle avec un courtisan et le tua, puis il s'enfuit. Le Ts'in prépara aussitôt une expédition, pour laquelle il demanda l'aide de ses nouveaux alliés, le Ts'i, le Han et le Wei. Le roi Houai vaincu en toutes les rencontres, et ayant eu deux de ses généraux tués, chercha son salut dans la ruine de la coalition; il envoya le prince héritier à Lin-tsö, offrant de le laisser en otage pour obtenir la paix (300). Tchao-siang se vengea par un véritable guet-apens : il proposa à Houai une entre-

vue personnelle à la passe de Wou, afin de traiter directement de la paix; au cours de l'entrevue, il l'enleva et l'emmena prisonnier (297). Le résultat ne fut pas celui qui avait été escompté : Houai refusa de céder les territoires de Wou et Kiang-nan (en amont de Yi-tch'ang) en échange de sa liberté; les grands-officiers du Tch'ou, de leur côté, mirent sur le trône le prince héritier, alors otage au Ts'i, et la guerre reprit de plus belle. Celle-ci d'ailleurs fut désastreuse, et, quand, en 292, le nouveau roi, K'ing-siang, dut demander la paix, il avait perdu presque toute la vallée de la Han. Le Tch'ou ne se releva pas de cette série de défaites, et se tint à l'écart pendant dix ans de la politique générale.

Cependant Wen de T'ien, seigneur de Meng-tch'ang, qui se sentait suspect à la cour de Ts'in, s'était enfui au bout de quelques mois; et, rentré dans sa patrie et devenu ministre, il avait rompu l'alliance avec le Ts'in conclue depuis un an à peine (299); puis profitant de ce que ce pays était occupé dans le midi par la guerre avec le Tch'ou, il avait attiré à lui les états du Nord et du Centre : en 296, il forma ainsi une ligue dont il fut le chef, et qui comprenait le Wei, le Han, le Tchao, le Tchong-chan, et le Song, c'est-à-dire en somme toute la Chine d'alors, sauf le Ts'in et le Tch'ou. Le moment lui sembla bien choisi pour une expédition contre le Ts'in dont la guerre avec le Tch'ou retenait toutes les forces : il s'avança jusqu'au défilé de Han-kou et remporta une brillante victoire, mais il ne put forcer les passes, et la campagne se prolongeant sans résultat, le roi Tchao-siang n'eut qu'à offrir quelques restitutions de territoires aux princes de Wei et de Han pour obtenir la paix : il rendit au premier le Ho-pei, dans l'angle Sud-Ouest du Chan-si, au deuxième le Ho-wai, c'est-à-dire le territoire situé au Sud du Fleuve Jaune, à

son confluent avec la rivière Lo (Ho-nan). Bien que l'affaire n'eût pas été bien grave, elle suffit pour faire envoyer en disgrâce le premier ministre du Ts'in, Leou Houan, que son origine étrangère (il était de Tchao et avait servi longtemps ce pays avant de se fixer dans le Ts'in) rendait suspect : il dut se retirer, et sous l'influence de la reine-mère, le pouvoir fut remis à l'oncle du roi, Wei Jan, qui allait mener la politique extérieure de Ts'in avec beaucoup de vigueur pendant trente ans.

Quand Wei Jan prit en main le gouvernement de la principauté, les défaites réitérées du Tch'ou lui laissaient plus de liberté : il en profita pour faire revenir une armée qu'il confia à un de ses fidèles, Po K'i, un des meilleurs généraux qu'ait eus le pays de Ts'in, qui reçut alors le rang de Garde de gauche, *tso-keng*, le 12e de la hiérarchie du Ts'in. Celui-ci commença par remporter une grande victoire sur le Han et le Wei à Yi-k'iue (293); puis, en 289, il enleva au Wei seul « soixante et une villes grandes et petites »; et il s'était, l'année précédente, fait céder tout le territoire du Ho-tong, c'est-à-dire le triangle situé au confluent de la Fen et du Fleuve Jaune au Sud-Ouest du Chan-si. L'effort du Ts'in s'était heurté là à la résistance opiniâtre des habitants de l'ancien pays de Tsin, à qui des siècles de guerre avaient donné la haine des gens de Ts'in; le triangle du Ho-tong fut pris, perdu et repris bien des fois : P'ou-fan, (aujourd'hui P'ou-tcheou), enlevé en 303, fut restitué au Wei l'année suivante, repris presque aussitôt pour être encore une fois rendu en 296, puis reconquis en 292, et définitivement annexé en 290. Mais cette région, une fois occupée, donna un solide point d'appui à l'extension au Nord du Fleuve Jaune qui fut rapide : Yuan et Ho-yong sur les bords du Fleuve (près de Tsi-yuan, dans Houai-

k'ing fou, Ho-nan), furent pris en 289, donnant au Ts'in la possession d'un débouché sur la grande plaine orientale, à la sortie du long défilé du Fleuve Jaune. Sur la rive Sud, il y avait plusieurs années que ce débouché était acquis, car l'avance y avait été plus rapide, la résistance du Han étant gênée par l'impuissance absolue des rois de Tcheou, qui avaient là les derniers restes de leur domaine : dès 308 les armées du Ts'in avaient enlevé Yi-yang au Han, puis, en 295, longeant au Sud le pied du Song-chan, elles avaient pris au Wei la ville de Siang-tch'eng (qui porte aujourd'hui encore ce nom), au débouché en plaine de la rivière Jou, d'où elles pouvaient faire des incursions contre sa capitale, Ta-leang, près de l'actuelle K'aï-fong-fou, et contre celle du Han, Tcheng. En 288, les rois de Ts'in et de Ts'i firent une convention et se délimitèrent mutuellement leurs sphères d'influence : le Ts'i dans la grande plaine orientale, le Ts'in dans la région montagneuse du Chan-si actuel; et pour marquer leur souveraineté sur les rois locaux, ils se décernèrent le vieux titre religieux d'empereur, *ti*, que les légendes attribuaient aux souverains de la haute antiquité : le roi de Ts'in fut l'empereur d'Occident, Si-ti, et celui de Ts'i l'empereur d'Orient, Tong-ti. Ils durent quitter presque aussitôt ces titres devant la réprobation qu'ils soulevaient, mais ils n'abandonnèrent pas leurs prétentions sur leurs voisins, et commencèrent immédiatement à les réaliser. Wei Jan se contenta de se faire céder par le roi de Wei le territoire de Ngan-yi, l'ancienne capitale de ses ancêtres (près de Kiai-tcheou, Chan-si); le roi Min de Ts'i sembla tirer d'abord meilleur parti du traité : il s'empara, presque sans coup férir, du duché de Song (286).

Cette principauté[1] avait passé par des temps très difficiles depuis que la chute du Tsin l'avait livrée sans défense à ses ennemis le Tcheng et le Tch'ou. Au IVe siècle, après la disparition du Tcheng conquis par le Han, menacée par ses trop puissants voisins, elle s'était liée à la fortune du Tch'ou et était devenue pour lui un allié aussi fidèle qu'elle l'avait été pour le Tsin aux siècles précédents; ce qui naturellement lui avait valu l'inimitié du Ts'i, avec lequel elle avait été souvent en guerre. Mais à la fin du IVe siècle, les rois de Ts'in, de Tch'ou et de Ts'i étant trop occupés à lutter entre eux pour s'occuper des affaires du centre de la Chine, le duc K'ang, monté sur le trône de Song en 329, avait pu profiter de leur indifférence pour s'agrandir de tous les côtés : il s'était emparé de T'eng, petit état à la frontière méridionale du Lou, il avait conquis sur le Tch'ou les pays du nord du Kiang-sou jusqu'à la mer, au Wei et au Ts'i il avait enlevé quelques lambeaux de territoire à l'Est du Fleuve Jaune, au Han il avait repris les territoires jadis perdus sur la Houai; et ayant réussi à se tailler ainsi un royaume très étendu dans la partie méridionale de la grande plaine orientale, il avait pris le titre de roi (318). Malheureusement ces expéditions avaient fatigué son peuple; les fêtes qu'il donna après ses

1. Sur l'histoire du Song aux Ve et IVe siècles, voir *Tchan kouo ts'ö*, k. 10 (*Song ts'ö*), qui contient presque tout ce que l'on en sait : le *Che ki*, k. 38, Chavannes, t. V, 239-247, n'a sur cette période que la liste chronologique des ducs. Toutes les légendes sur le roi K'ang sont une répétition de celles du roi Cheou des Yin, mais la contamination a été réciproque, car l'une d'elles au moins, celle du roi tirant des flèches contre le ciel, paraît être d'origine iranienne, et par conséquent n'a guère pu être introduite en Chine avant les derniers temps des Tcheou. Cf. Darmesteter, *La flèche de Nemrod, en Perse et en Chine*, *J. As.* VIII, v (1885), 220-228, qui a bien fait ressortir l'identité des légendes orientale et extrême-orientale, mais, qui, induit en erreur par une trop grande confiance dans l'authenticité de l'histoire ancienne de Chine, a supposé une transmission en sens inverse (Chine vers Iran).

victoires, les constructions qu'il entreprit achevèrent de l'épuiser, et quand le Ts'i, le Wei et le Tch'ou l'attaquèrent pour lui reprendre les territoires qu'il leur avait enlevés précédemment, leurs armées ne rencontrèrent aucune résistance : le roi s'enfuit, et mourut peu après au Wei. Ses états furent partagés en trois parties, dont la plus grosse fut annexée par le Ts'i (286) : ainsi disparaissait le dernier lambeau du domaine des anciens souverains de la dynastie Yin qui avait autrefois régné sur la Chine avant les Tcheou.

La conquête du Song avait établi la puissance du Ts'i en Orient : le Lou et le Tseou, et les douze petites principautés des bords de la rivière Sseu se déclarèrent vassales; le Tch'ou se laissa enlever sans protestation tout le territoire situé au Nord de la rivière Houai. On put croire un instant que la plaine orientale chinoise allait former un royaume puissant; mais ce triomphe fut bien éphémère. La rapidité même de ses succès tourna la tête au roi Min, fort âgé à cette époque; il se vit bientôt maître de la Chine entière, montant sur le trône de Tcheou. Il attaqua les trois Tsin (286), rompant ainsi la convention avec le Ts'in, et celui-ci, qu'inquiétaient ces succès trop rapides, répondit sur-le-champ à leur demande de secours en envoyant une expédition qui enleva plusieurs villes du Ts'i (285). Mais en même temps, ils trouvaient un allié plus proche dans le Yen, dont le roi Tchao brûlait de venger la traîtrise de 314. Il leva immédiatement toutes ses troupes et confia le commandement à Yo Yi, son meilleur général, qui passa le Fleuve Jaune, attaqua la frontière septentrionale du Ts'i, et remporta une grande victoire à l'Ouest de la rivière Tsi, s'avançant jusqu'à la ville de Ling-k'ieou dont il s'empara (285). Tous les voisins du Ts'i se trouvaient coalisés contre lui, et

leurs troupes l'envahirent de toutes parts : pendant que l'armée du Yen continuait sa marche par le Nord, le Tchao, le Wei et le Han envoyaient des corps opérer dans l'Ouest, une armée du Ts'in envahissait le Sud-Ouest, enfin une armée du Tch'ou pénétrait au Sud dans le bassin de la Houai. Le roi Min fut affolé; une véritable terreur régna sur la capitale : il fit décapiter sans jugement des gens qui l'avaient critiqué, mais en même temps, il mettait à mort son ministre qu'il jugeait sans doute responsable du désastre. Un favori, Hiang-tseu, reçut le commandement de sa dernière armée; il ne sut pas empêcher les ennemis d'opérer leur jonction à l'Ouest de la rivière Tsi, et forcé d'accepter un combat inégal, se fit battre à plate couture, ses troupes se débandèrent, et lui-même s'enfuit avec un seul char. Cette victoire suffisait à tous les alliés sauf au prince de Yen, et ils voulaient s'en tenir là; ne pouvant les convaincre, il ordonna à son général Yo Yi, de continuer seul la campagne. Mais la discussion avait sans doute donné du répit aux gens de Ts'i : un général, Ta-tseu, avait réussi à rassembler les fuyards et à reconstituer une armée avec laquelle il arrêta quelques temps les troupes de Yen réduites à leurs seules forces; mais peu encouragé par le roi, qui croyant sans doute le péril passé depuis la rupture de la coalition, lui refusait toute récompense, il cessa la résistance; ses soldats, les seuls qui couvrissent la capitale, se dispersèrent; Yo Yi entra sans obstacles dans Lin-tsö qui fut livrée au pillage, les temples et les palais incendiés. Le trésor du Ts'i fut chargé sur des chars et expédié au Yen, puis le pays fut systématiquement occupé. Le roi Min qui avait pu s'enfuir à temps se retira au Wéi, dont le seigneur le reçut très bien, mais d'où son arrogance le fit bientôt chasser; il voulut alors se rendre auprès des princes de Lou et de Tseou, mais ceux-ci, qui

deux ans plus tôt s'étaient déclarés ses vassaux, refusèrent de le recevoir (284); il s'installa à Kiu, la seule de ses villes, avec Tsi-mo et Leao, qui ne se fût pas rendue. De là, il réussit sans trop de peine à détacher de la coalition le roi de Tch'ou, effrayé de cette chute brusque; mais tout tournait contre le malheureux roi : le général Nao Tch'e envoyé du Tch'ou à son secours, préféra s'entendre avec Yo Yi, et à peine arrivé à Kiu, il assassina le roi Min moyennant une part du butin de Lin-tsö (284). Le prince héritier dut se cacher quelque temps comme domestique dans une maison de Kiu; ce ne fut qu'après le départ de Nao Tch'e qu'il osa reparaître et prendre le titre de roi. Mais son royaume n'existait plus; Yo Yi avait organisé sa conquête pour le compte du Yen, la divisant en commanderies et sous-préfectures, et y installant des garnisons; pour rendre le nouveau régime populaire, il diminua les impôts, il promit de respecter les droits et les mœurs locaux. Il put en effet administrer le pays sans résistance pendant six ans; mais c'était une œuvre essentiellement personnelle : à peine fut-il tombé en disgrâce qu'un coup de main du général Tan de T'ien, qui tenait la ville de Tsi-mo pour le roi Siang, fils de Min, enleva la capitale et chassa les troupes de Yen (279). En quelques jours, toute la principauté de Ts'i fut reconstituée dans ses anciennes limites; et le roi Siang entra dans sa capitale[1]. Mais ce pays resta désormais trop faible pour recommencer à jouer le premier rôle dans l'Est : le roi Siang, et peut-être plus encore sa femme la reine Heou, le comprirent bien, et conclurent avec le Ts'in une alliance qui continua sous leur fils, le roi Kien, et qui,

1. *Che ki*, II, 85; IV, 145, 402; V, 96, 169, 219, 272-277; k. 80 (biogr. de Yo Yi); k. 82 (biogr. de T'ien Tan); *Tchan kouo ts'ö*, k. 13, 1 a-4 b. — Ici encore de nombreux éléments romanesques paraissent s'être introduit dans l'histoire; mais le résumé succinct que j'en donne me semble pouvoir être admis.

sauf quelques courts épisodes, ne fut pas rompue jusqu'à la fin de la principauté.

Le véritable triomphateur de cette campagne, c'était le Ts'in bien plus que le Yen, et les états alliés purent vite s'apercevoir qu'en aidant à abattre le Ts'i, c'est contre eux-mêmes qu'ils avaient porté les armes. Ce fut le Tch'ou qui en pâtit d'abord. Le roi K'ing-siang avait profité de la victoire sur le Ts'i pour reprendre les territoires au Nord de la Houai, en y ajoutant l'ancien pays de Song (283); il avait fait reconnaître sa suzeraineté au prince Wen de Lou, auparavant vassal du Ts'i, au successeur, K'ing, de qui il devait enlever ses états pour les annexer en 249; il avait imposé son alliance au roi de Han (281) et se préparait à occuper le domaine royal de Tcheou; en somme, il était le maître de toute la Chine au Sud du Fleuve Jaune. Wei Jan qui, après un an de retraite plus ou moins volontaire, venait de reprendre la charge de Premier ministre de Ts'in, craignit sans doute de lui laisser le temps d'organiser ses conquêtes, et préféra prendre l'offensive contre lui : en 280, Sseu-ma Ts'o, gouverneur de Chou, fit une expédition le long du Fleuve Bleu, et enleva les territoires de Wou et de Kiang-nan; l'année suivante, Po K'i, qui avait été depuis peu élevé au rang très élevé de *ta-leang-ts'ao*, descendit la Han et s'avança jusqu'à la capitale, Ying, qu'il enleva, en 278, pendant que le roi K'ing-siang se retirait avec les débris de son armée vers Tch'en dans le bassin de la Houai, où il resta installé jusqu'à sa mort (263). Le déplacement de la capitale mettait pour un instant les rois de Tch'ou hors de l'atteinte de leurs ennemis, mais, en se rejetant ainsi vers le Nord, ils leur abandonnaient la maîtrise de la vallée de Yang-tseu après celle de la vallée de la Han; pour avoir la paix, il fallut céder tout le territoire de Ying, qui devint aussitôt la commanderie du

Midi, Nan-kiun, ainsi que les territoires situés en amont qui devinrent la commanderie de K'ien-tchong (277). Un effort pour reconquérir le pays perdu, en 276, ne fut suivi que d'un demi-succès : la province du sud du Fleuve Bleu, auprès du lac T'ong-t'ing, fut réoccupée, mais la capitale resta aux mains des gens de Ts'in. La paix finit par se conclure, le roi de Tch'ou envoyant son fils, le prince Wan, en otage à Hien-yang (272); elle dura jusqu'à la mort de K'ing-siang (263). Son successeur K'ao-lie (262-238), qui avait séjourné dix ans comme otage au Ts'in, prit pour Chef des Commandements Hie de Houang, qui l'avait accompagné et servi pendant cette période, et à qui il donna de plus un fief considérable au bord de la Houai, avec le titre de seigneur de Tch'ouen-chen; tous deux avaient sans doute appris la puissance réelle de leur redoutable voisin, et cherchèrent à conserver la paix : Hie ne put l'acheter qu'en abandonnant au Ts'in la région du confluent du Fleuve Bleu et de la rivière Han, le pays de Tcheou (aujourd'hui Mien-yang, à l'Ouest de Han-yang), dernier lambeau du domaine ancestral de la famille royale (262).

La guerre contre le Tch'ou avait un temps diminué l'activité du Ts'in dans le Nord : Wei Jan allait la reprendre de plus belle, maintenant que les deux seuls états assez puissants pour lutter, le Ts'i et le Tch'ou, avaient été mis hors de combat. Le plus menacé des voisins, le Wei, se sentant incapable de se défendre, avait cru trouver son salut dans une véritable reconnaissance de suzeraineté, sous la forme usuelle d'une alliance (283). Mais les traités avec le Ts'in ne duraient qu'autant que ce pays trouvait avantageux de les observer : dès 276, la paix à peine faite avec le Tch'ou, Wei Jan rompit avec le Wei, afin de profiter du deuil qui suivit la mort du roi Ngan-hi; et la conquête de la rive Nord du Fleuve

Jaune recommença : dix ans suffirent à la prise de possession du quadrilatère compris entre la rivière Ts'in au Nord et à l'Est, et le Fleuve Jaune au Sud; en 275, une expédition conduite par Wei Jan lui-même porta l'armée du Ts'in sous les murs de la capitale du Wei, Ta-leang, qui ne fut sauvée que par les secours envoyés du Han; et il fallut céder la ville de Wen; une alliance des Trois Tsin ne fut pas heureuse : leurs armées furent complètement battues par Po K'i à Houa-yang et perdirent 150.000 hommes (274). Une victoire remportée sous les murs de Yen-yu par les troupes alliées de Tchao et de Han (269) n'interrompit même pas un instant les progrès du Ts'in : en 268, ses armées enlevaient Houai (qui est aujourd'hui Wou-che), et peu après Hing-k'ieou qui est tout proche (266), arrivant à la rivière Ts'in et à la frontière de Han; peu après, elles franchissaient la rivière et enlevaient Yuan-yong (aujourd'hui Yuan-wou) au Han (259).

La politique prudente et tenace de Wei Jan portait ses fruits : quand, en 265, la mort de la reine-mère le força à se retirer, rien ne pouvait plus arrêter le Ts'in. L'adhésion du Ts'i à la coalition des trois Tsin ne parvint pas à empêcher le cours des événements : en 263 une armée conduite par Po K'i enlevait au Han, avec le territoire de Nan-yang, la longue passe étroite à travers les monts T'ai-hang qui menait de la plaine du Fleuve Jaune dans le pays de Chang-tang, l'ancien domaine des Ti Rouges (au Sud-Est du Chan-si) : c'était un succès de premier ordre, car désormais le royaume de Han, coupé en deux tronçons, l'un au Nord du T'ai-hang, l'autre au Sud du Fleuve Jaune était réduit à l'impuissance. Le roi de Han après un an de lutte sans succès pour essayer de la ressaisir, ayant encore perdu ce qui lui restait de la rive gauche du Fleuve, se trouva définitivement hors d'état de secourir le Chang-tang, si bien que le gouverneur,

réduit à ses seules ressources, offrit sa province au Tchao qui accepta (262). C'était chose dangereuse que de s'interposer ainsi entre le « loup » de Ts'in et la proie qu'il croyait déjà tenir. Presque aussitôt le pays de Tchao se vit envahir : son général Tchao Kouo se laissa envelopper par Po K'i dans la gorge de Tch'ang-p'ing (au Sud-Ouest de Lou-ngan-fou); ne pouvant franchir les lignes ennemies, il se défendit énergiquement malgré la famine, en attendant une armée de secours que le roi Siang levait hâtivement; mais la levée traînait, faute de vivres que le roi de Ts'i, malgré ses ministres, plus clairvoyants que lui, refusa obstinément de fournir; après quarante-six jours, Tchao ayant été tué dans une escarmouche, l'armée sans chef se rendit sous la promesse de la vie sauve : au mépris de la parole donnée, Po K'i la fit massacrer jusqu'au dernier homme : on dit qu'on compta 400.000 têtes. Puis il alla assiéger Han-tan, la capitale, en même temps qu'il détachait deux corps de troupes pour s'emparer du Chang-tang, l'un dans le Nord-Est, l'autre dans le centre de ce pays (259). Le roi de Tchao offrit six villes de cette province pour obtenir la paix, mais avant la conclusion du traité, il réussit à décider le roi de Ts'i à conclure une alliance, et rompit les pourparlers. La guerre reprit aussitôt, et l'armée de Ts'in vint, le 8e mois, mettre le siège devant Han-tan. La ville, très forte, pouvait résister longtemps : au siècle précédent, l'armée de Wei l'avait assiégée pendant deux ans. Cette fois encore, le siège fut difficile : Po K'i, qui avait été disgrâcié à la suite d'une intrigue de cour l'année précédente, jugea l'affaire mal engagée, et refusa obstinément de reprendre le commandement; il finit par se suicider (258). L'armée de Ts'in voyait l'investissement se prolonger indéfiniment. L'oncle du roi, le seigneur de P'ing-yuan, qui était premier ministre, demanda secours au roi

Ngan-hi de Wei dont il avait épousé la sœur. Celui-ci partagé entre la peur de représailles du Ts'in, s'il se rendait à sa demande, et celle d'une victoire définitive de ce pays, s'il ne faisait rien, finit par envoyer le général Tsin Pi avec une armée à la frontière pour observer les événements; c'est alors que son frère Wou-ki, seigneur de Sin-ling, qui, plus intelligent, comprenait quel désastre serait pour son pays la ruine du Tchao, fit un coup d'audace : il arma ses clients, se formant ainsi une garde de 100 chars, avec laquelle il se rendit au camp de Tsin Pi, assassina ce général, et prenant le commandement, tomba sur les troupes du Ts'in qui furent écrasées par cette attaque imprévue.

Le royaume de Tchao était sauvé : mais celui de Wei paya cher ce succès : bien que le seigneur de Sin-ling, pour marquer nettement qu'il n'avait pas eu l'assentiment du roi son frère, fût resté à Tchao après sa victoire, ce fut contre son pays que se retourna toute l'activité du Ts'in : la politique de conquête le long du Fleuve Jaune avait tellement absorbé ses efforts qu'il n'avait pas encore pris le temps d'achever la conquête de la partie occidentale du Wei en s'emparant des villes de la basse Fen, toutes proches de ses anciennes frontières : il s'y attacha alors et y réussit sans grand'peine (255). Pendant ce temps, le Tchao avait à se défendre contre son voisin du Nord-Est, le Yen allié du Ts'in, dont l'armée avait pris part à la campagne contre Han-tan, et qui continuait la guerre pour son propre compte. En 251, des négociations furent entamées, mais le premier ministre de Yen, Li Fou, et le général Yo Kien, fils de Yo Yi, le vainqueur du Ts'i, qui étaient allés à la cour de Tchao pour les diriger, en revinrent convaincus que ce pays, trop éprouvé, était incapable de résistance, et poussèrent à la continuation de la guerre : une double expédition fut organisée; elle se termina par

la défaite complète des armées de Yen dont les généraux furent faits prisonniers; le général de Tchao vainqueur, Lien P'o, arriva jusque sous les murs de la capitale; le roi Hi demanda la paix (250). Mais ce ne fut qu'une trêve : fort de l'appui du Ts'in, Hi recommença presque aussitôt la campagne; en 248, le Tchao dut demander aide au Wei contre lui, et pendant ce temps l'armée de Ts'in en profita pour faire une expédition contre eux : un corps remonta la vallée de la Fen et s'avança dans le bassin de T'ai-yuan prenant 37 villes (248), pendant qu'un autre attaquait le Wei sur la rive Nord du Fleuve Jaune, mais était arrêté par le frère du roi, Wou-ki, seigneur de Sin-ling qui dans cette détresse avait été rappelé en hâte de son exil et mis à la tête d'une armée (247). La paix fut signée, une paix précaire qui ne devait pas durer très longtemps.

Au milieu de tous ces événements, la disparition de ce qui restait de Tcheou, supprimé par le Ts'in en 249, passa inaperçue. Depuis 367, les rois n'avaient plus ni territoire ni pouvoir : après Hien et Chen-tsing aux mains des seigneurs du Tcheou Oriental, Nan fut dans celles du duc Wou du Tcheou Occidental. Wou hâta la fin par une démarche malheureuse : effrayé des convoitises du Ts'in, il crut habile de s'assurer un protecteur et fit appel aux princes de Wei, Han, et Tchao. Il fut englouti dans leur désastre; en 256, une armée de Ts'in occupa son domaine, le roi et lui furent exilés au village de Tan-hou, où ils moururent peu après : la dynastie Tcheou avait fini d'exister. Son cousin, qui n'avait pas pris part à sa démarche, garda son domaine de Kong quelques années de plus, mais il ne prit pas le titre de roi; il fut seulement le seigneur du Tcheou oriental, Tong-tcheou-kiun; il fut d'ailleurs détrôné à son tour en 249.

La fin approchait pour tous. En 230, le Ts'in acheva sans peine la conquête du royaume de Han commencée l'année précédente. En 229, ce fut le Tchao qui fut attaqué : la résistance fut acharnée; mais deux colonnes l'envahirent par l'Ouest et le Sud, pendant qu'une troisième investissait la capitale; le roi, qui tâchait de continuer la lutte dans la région de Tong-yang, fut fait prisonnier; et au bout d'un an de siège, Han-tan tomba (228). Le roi de Ts'in tint à y faire une entrée solennelle, et il se vengea de sa longue résistance en faisant massacrer une partie de la population. En 226, le général Wang Tsien, le vainqueur du Tchao, écrasait le Yen; la capitale Ki, près de Pékin, fut prise; le prince héritier, qui peu avant avait tenté de faire assassiner le roi de Ts'in, fut décapité; et son père, le roi Hi, fut obligé de s'enfuir jusqu'en Mandchourie, au Leao-tong, à l'extrême Est de ses domaines. En 225, Wang Pen, le fils de Wang Tsien, s'emparait de Ta-leang, la capitale du Wei, et annexait ce pays. En 223, le vieux Wang Tsien, qui s'était retiré après sa campagne victorieuse au Yen, était remis à la tête d'une armée et envoyé contre le Tch'ou, qu'il anéantit après une campagne de deux ans; le roi Fou-tch'ou fut fait prisonnier : il y avait cinq ans qu'il occupait le trône après avoir assassiné son frère le roi Ngai en 228. En 222, le dernier débri du Yen, au Leao-tong, fut conquis par Wang Pen, pendant que son père, poussant ses succès dans le Midi, descendait en triomphateur la vallée du Yang-tseu, et obtenait la soumission des princes de Yue. Enfin, en 221, ce général fut envoyé contre le Ts'i : le roi Kien se rendit sans combattre avec toute son armée. La Chine entière était unifiée sous le sceptre du roi de Ts'in.

Cette même année, celui-ci, pour manifester l'ordre de choses nouveau, prenait un titre nouveau, et se faisait appeler Auguste Seigneur, *houang-ti*, titre qui

resta celui des souverains de la Chine jusqu'à la révolution de 1912, et que nous traduisons par « Empereur ». La vieille Chine avait bien définitivement disparu, et c'était un monde nouveau qui commençait à s'organiser sur ses ruines.

LIVRE V

La littérature et la philosophie antiques

CHAPITRE PREMIER

Les origines de la littérature

C'est aux derniers temps de l'empire des Tcheou Occidentaux qu'apparurent les premiers balbutiements de la littérature chinoise antique. A ce moment, à la cour brillante des rois Siuan et Yeou, se créèrent les premières formes littéraires en vers et en prose, en même temps que les premiers essais, encore un peu enfantins, de la pensée philosophique. Les origines de la littérature furent religieuses : les œuvres les plus anciennes furent en effet toutes d'un caractère rituel, hymnes sacrificiels en vers destinés aux fêtes régulières ou à des cérémonies de circonstance, ou bien pièces rituelles en prose, livrets des grandes pantomimes des cérémonies aux ancêtres, ou procès-verbaux de remises solennelles de charges par le roi aux grands di-

---

Bibliographie. — Textes anciens. — *Chou king*, *Che king*, *Yi king*.
Ouvrages modernes. — GRANET, *Fêtes et Chansons anciennes de la Chine*, 11-154, chap. I.
NAITÔ, *On the Composition of the Shoo king* (*Shinagaku*, I (1921), 495-516).
HONDA, *On the Date of Compilation of the Yi king*, (*Ibid.*, I, 96-111, 184-199).

gnitaires, documents destinés aux archives du Grand-Scribe, ou pièces fictives, à l'imitation de celles-ci. Il nous reste encore un certain nombre de morceaux de cette époque très ancienne (ils sont antérieurs aux temps de Mo-tseu et de la compilation du *Louen yu* par l'école de Confucius, car l'un et l'autre les citent), qu'on appelait à l'époque des Tcheou les Odes *Che*, et les Documents *Chang chou*, et qu'on appelle ordinairement aujourd'hui *Che king* et *Chou king*.

I. — La Poésie.

Les odes religieuses forment les trois dernières parties de *Che king*, intitulées depuis l'antiquité *Siao ya*, *Ta ya* et *Song*. Les plus anciennes paraissent être les hymnes destinés à être chantés pour accompagner la danse et la musique des fêtes en l'honneur des ancêtres des rois de Tcheou, et doivent remonter à la grande époque de la royauté, c'est-à-dire aux environs du IXe siècle[1]. Elles ont servi de modèle à des pièces composées plus tard, tant à la cour même des Tcheou que dans les principautés : au Song, il semble, d'après certains témoignages, que les odes qui nous sont parvenues aient été faites vers le milieu du VIe siècle; au Lou, d'après la tradition, c'est le prince Hi (658-626) qui les fit composer. Naturellement il en existait un très grand nombre; celles qui n'ont pas été recueillies dans le *Che king* ont disparu aujourd'hui : il n'en reste guère que les fragments d'une légende versifiée de Yu qui paraît avoir été faite pour les sacrifices à cet empereur. Ces pièces n'étaient pas toutes destinées aux

1. Elles sont pour la plupart attribuées aux fondateurs de la dynastie, le roi Wou et le duc de Tcheou; ces attributions traditionnelles n'ont aucun fondement. A la fin de la dynastie, tout ce qui touchait à l'organisation politique, administrative et religieuse était donné en bloc comme l'œuvre du duc de Tcheou.

cérémonies du temple ancestral; on en avait composé, peut-être là l'imitation des premières, pour toutes les fêtes rituelles de la Cour, banquets, tir à l'arc, réceptions; et non seulement pour celles qui étaient régulières, mais parfois aussi pour celles où on devait célébrer des circonstances particulières : c'est ainsi que le roi Siuan avait fait écrire en vers le récit de ses expéditions militaires, probablement pour ses triomphes.

Quelle que fût la destination, quel que fût le sujet de ces odes, elles étaient toujours bâties selon le même type. Elles sont en stances régulières, bien que le nombre de vers varie d'une pièce à l'autre; et les vers sont toujours très courts, formés de quatre mots seulement, c'est-à-dire, le chinois étant monosyllabique, de quatre pieds, avec un vers de cinq mots s'introduisant très rarement : c'est probablement le rythme de la danse qu'elles accompagnaient qui imposait aux poètes à la fois cette monotonie générale et ces quelques dérogations[1]. De ces poèmes quelques-uns ne sont pas rimés, mais la plupart le sont, de façon d'ailleurs souvent irrégulière, les diverses combinaisons de rimes, rimes plates, rimes de deux en deux vers séparés par des vers sans rime, etc., se rencontrant mêlées dans la même pièce.

La valeur poétique de ces odes n'est à vrai dire pas très haute : les auteurs étaient probablement gênés par les exigences de la musique et de la danse, et par la monotonie du rythme; d'ailleurs il est vraisemblable que l'expression des souhaits et des vœux, des demandes aux esprits, des remerciements devait se faire en termes consacrés par l'usage qu'il ne leur était guère permis de changer; et les parties strictement religieuses sont d'une banalité extrême. Les passages

1. Les danses elles-mêmes étaient en effet bien plus anciennes que les pièces de vers.

narratifs sont meilleurs, quelques-uns sont de petits tableaux assez vivants[1].

La poésie du reste ne resta pas longtemps purement religieuse, et la forme ainsi créée fut employée à traiter des sujets profanes : une satire d'un grand de la cour (un seigneur de Sou, dont la famille remplit de hautes charges sous les Tcheou Occidentaux, d'après la *Préface*) contre un de ses ennemis, le seigneur de Pao[2]; des satires d'ordre plus général, contre les calomniateurs et les flatteurs[3]; ou sur le mauvais gouvernement qui va si loin que le soleil s'éclipse[4]; ou encore une sorte d'élégie sur l'amour des parents envers les enfants[5]; plaintes de soldats contre le général qui les a conduits à la défaite[6]; plaintes d'une veuve[7], etc. Ces pièces où les auteurs n'étaient plus gênés par le rythme obligatoire des danses comme dans les pièces religieuses, sont meilleures, bien que d'inspiration un peu courte, et de facture un peu monotone. Elles appartiennent aux derniers temps des Tcheou Occidentaux, et l'une d'elles, qui est exactement datée par la mention de l'éclipse de 775 a. C., nous donne un point de repère important[8].

Vers cette époque, une poésie d'un genre tout différent fit son apparition : ce fut la poésie d'imitation populaire. Sur le rythme et les thèmes des chansons des jeunes gens aux grandes fêtes du printemps[9], se créa vers le VIIIe et le VIIe siècle, toute une poésie de

---

1. Voir par exemple ci-dessus p. 68, la traduction de quelques passages d'une description d'un festin royal avec les courtisans ivres se querellant.
2. *Che king*, Legge, 343.
3. *Ibid.*, 346.
4. *Ibid.*, 320.
5. *Ibid.*, 350.
6. *Ibid*, 298.
7. *Ibid.*, 411.
8. *Ibid.*, 320.
9. Sur ces fêtes voir ci-dessus, p. 117-119, 237.

cour très raffinée, qui eut vite un grand succès et se répandit par tout le monde chinois. Les pièces les plus anciennes s'en trouvent dans la première partie du *Che king*, le *Kouo fong;* le *Chou king* en avait recueilli une; d'autres, d'époque plus récente, sont citées dans le *Tso tchouan*, le *Kouo yu*, etc.

Ces pièces sont plus libres que les pièces religieuses : les strophes n'y sont pas toujours régulières; les vers, bien que le rythme de quatre mots soit encore le plus fréquent, offrent plus souvent des mesures différentes, non pas seulement de cinq mots, mais aussi de plus nombreux, de six, sept et même huit mots, ou de moins nombreux, de trois, de deux ou même d'un seul mot, s'entremêlant aux vers réguliers de quatre mots ou se mêlant entre eux; les rimes sont à peu près disposées comme dans les pièces religieuses.

Leur caractéristique était d'emprunter des thèmes et des refrains populaires et de les employer comme allusions à des choses de la vie de la cour contemporaine. Ce ne sont pas les pièces populaires elles-mêmes : le seul fait qu'elles sont toutes écrites dans le même dialecte, de quelque principauté qu'elles viennent, le prouve bien; mais elles les imitent de près.

Le malheur de ce genre littéraire est de devenir incompréhensible dès que le souvenir du fait qui a donné lieu à une pièce est perdu; et celui-ci se perd vite. Les annotateurs qui se sont efforcés d'en retrouver le sens ont perdu leur temps sans aucun résultat : l'histoire de l'époque est trop mal connue, et d'ailleurs c'est moins l'histoire que la chronique anecdotique de la Cour qu'il aurait fallu connaître. Certaines pièces peuvent avoir eu des intentions politiques; mais les plus nombreuses sont visiblement des poésies amoureuses, rendez-vous, reproches, ruptures, tristesses d'amour[1], regrets, plaintes, portraits de

1. *Che king*, Legge, 23.

jeunes gens ou de jeunes filles[1] et les thèmes populaires ne sont qu'un voile transparent où se cachent les sentiments de l'auteur: la poésie précieuse anglaise ou française a connu des procédés analogues. D'autres paraissent être de petites pièces de circonstances pour le mariage d'une princesse, ou pour la naissance d'un enfant, éloge d'une princesse ou d'un prince, d'un haut fait de chasse, d'un succès militaire[2]. Et enfin des pièces de toute sorte : il y a des vers sur l'arbre sous lequel le duc de Chao s'asseyait, dit-on, pour juger, aux temps heureux du roi Wou; quelques-uns expliquent un proverbe; il y a de petits tableaux de vie domestique, etc.[3].

II. — La Prose.

L'Ecole des Scribes.

Vers la même époque, la prose chinoise se constituait dans un milieu fermé et très particulier, celui des scribes de la Cour. J'ai déjà dit le rôle des scribes chargés d'une part de rédiger, de l'autre de conserver les documents officiels, de préparer le plan des cérémonies et des fêtes, etc. Ils eurent à adapter la langue à l'expression précise des faits exacts, administration, droit rituel, et c'est de cet effort que naquit la prose chinoise, avec toutes ses qualités de précision et d'exactitude, mais aussi avec sa sécheresse qui trahit toujours un peu son origine documentaire; et c'est des nécessités diverses de leur travail que sortit la diversité des styles.

Dès le début, en effet, la variété des pièces officielles de la rédaction desquelles ils étaient chargés

1. *Che king*, 136.
2. *Ibid.*, 10,21; 19; 22,25; 36,129; 131.
3. *Ibid.*, 26; 84; 134.

les obligea à se créer des formes très différentes. Pour diriger les grandes pantomimes qui accompagnaient les sacrifices en l'honneur des ancêtres de la dynastie, ils durent écrire des scénarios, où la légende était racontée en détail, de façon que chaque scène mimée par les danseurs eût son explication dans le livret. Ils créèrent ainsi le style narratif; la nécessité de rester toujours en rapport avec les évolutions des danseurs imposa à la fois sobriété et exactitude. La moitié environ d'un de ces livrets, celui de la grande danse *Ta-wou* célébrant la victoire du roi Wou sur le dernier souverain des Yin, entra plus tard dans cette compilation de textes anciens qu'est le *Chou king*, et y forma plusieurs chapitres, le *T'ai che*, le *Mou che*, le *Wou tch'eng* et le *Fen k'i*. Des fragments d'un autre livret se trouvaient certainement parmi les chapitres du début des Livres des Chang du *Chou king*, depuis le *T'ang tcheng* jusqu'au *T'ang kao* pour les danses du sacrifice des ducs de Song à T'ang le Victorieux; et de plus le *Kan tche* des livres des Hia est certainement un fragment d'un autre livret pour les sacrifices à Yu.

1. On sait que le *T'ai che* et le *Wou tch'eng* actuels du *Chou king* ne sont pas authentiques; le *T'ai che* a pu être reconstitué partiellement, à l'aide de citations anciennes (on trouvera la reconstitution de Kiang Cheng dans Legge, *Ch. Cl.*, III, 298-299); du *Wou tch'eng* authentique il ne subsiste que quelques citations insuffisantes. Le *Fen k'i* est un des chapitres du *Chou king* dont le nom n'est connu que par la *Préface*, et qui était déjà perdu avant les Han. — Les quatre chapitres représentent respectivement les livrets des scènes I, II, III et V du ballet, ceux des scènes IV et VI n'ayant pas été admises dans la collection. Cf. ci-dessus, p. 259-262.

2. Je ne veux pas dire que toute la série des chapitres que la *Préface* place entre ces deux étaient des sections de ce livret, mais que quelques-uns d'entre eux en faisaient partie; les textes originaux avaient été séparés comme l'ont été ceux du Ta-wou par l'intrusion du *Hong fan* entre le *Wou tch'eng* et le *Fen k'i*. Il est impossible de préciser davantage pour la danse du Song, car nous en ignorons tous les détails.

La nécessité d'expliquer les évolutions des danseurs se voit dans la précision de certaines descriptions « Au jour *kia-tseu*, à l'aube, le roi arriva le matin dans la plaine de Mou dans la banlieue de Chang; alors il fit une harangue. Tenant dans sa main gauche la hache jaune, brandissant dans sa main droite le fanion blanc pour faire un signal, il dit : « Vous êtes venus loin, hommes des terres de l'Ouest! »[1] C'est encore la description de la danse (la fin de la première scène, d'après la description de *Li ki*) que nous trouvons dans un passage de *T'ai che* : « Huit cents princes, sans être appelés, vinrent d'eux-mêmes; sans avoir fixé de date, vinrent en même temps; sans s'être consultés, partirent de même; ils dirent tous : « Chang doit être attaqué! » Le roi dit : Vous ne connaissez pas le mandat que le Ciel (m'a donné); il ne doit pas encore être attaqué. » Or, au jour *ping-wou*, il ramena son armée; en avant l'armée battit le tambour et cria, l'armée alors dégaîna; ceux d'avant chantaient et ceux d'arrière dansaient; (leurs cris) atteignirent en haut jusqu'au ciel, en bas jusqu'à la terre, tous disaient : « Soyez calmes, sans souci; le Ciel va élever quelqu'un qui sera notre père et mère; le peuple aura un gouvernement, aura la paix. »[2]

Ces passages suffisent à montrer ce qu'était ce genre littéraire où la description exacte et minutieuse des évolutions rituelles des danseurs alterne avec les discours destinés à faire suivre au spectateur la pensée des héros. Mais ce n'est pas là tout ce que la littérature ancienne doit aux Scribes. Le plus important de leurs devoirs, la rédaction des pièces officielles, les amena à créer le style documentaire : à côté de la correspondance administrative, rapports, lettres, etc., dont

1. *Mou che* (*Chou king*, LEGGE, 300; cf. CHAVANNES, *Mém. hist.*, I, 223).
2. *T'ai che* (*Ibid.*, LEGGE, 298).

aucun spécimen n'a survécu, il y avait des pièces d'un caractère plus solennel, collation d'une charge ou d'un fief; dans ces morceaux, autour de la formule consacrée, traditionnelle et immuable, les scribes devaient rédiger un procès-verbal, indiquant la date, les témoins (ministres ou hauts fonctionnaires présents), décrivant succinctement les cérémonies, et relatant les paroles du roi; l'exemplaire original était gardé aux archives du Grand-Scribe, une copie était donnée au bénéficiaire, et celui-ci la faisait souvent graver sur un vase rituel en bronze fondu à cette occasion. Le travail était plus difficile quand il s'agissait d'établir un prononcé de jugement, avec un résumé du litige, des actes intervenus, et de la sentence ou de la transaction finale. Dans tous ces documents, le style était nécessairement simple, allant droit au but, sans ornement, un peu aride, mais très clair[1].

Un véritable genre littéraire naquit de là, qui consistait à composer des documents fictifs en style administratif, où l'imagination de l'auteur se donnait librement carrière, développant plus ou moins certain des thèmes du document. Certains choisissant le cadre d'une cérémonie exceptionnellement grave, composèrent des pièces dont l'élément principal d'intérêt était dans le récit détaillé de la cérémonie elle-même, mêlant ainsi le style narratif des livrets de pantomime au style purement documentaire. Nous avons quelques ouvrages apartenant à ce genre, le *Kou ming* par exemple où un scribe inconnu a décrit en détail la cérémonie de l'avènement d'un roi sous couleur de raconter celui du roi K'ang de Tcheou[2]. Mais le plus souvent ce furent moins les cérémonies toute entières que les discours qu'on y prononçait qui intéressèrent

1. Quelques inscriptions anciennes nous en ont conservé des spécimens. Cf. ci-dessus p. 86, note 1.
2. *Chou king*, 544-568.

les auteurs, comme donnant place à des amplifications politiques, religieuses ou morales où l'auteur se plaisait à exprimer ses opinions personnelles; ainsi naquirent divers genres littéraires, parmi lesquels celui de la discussion du roi et de ses ministres était le plus simple et l'un des plus largement utilisés comme se prêtant le mieux à des développements de toutes sortes. On composa des discours des empereurs de l'antiquité à leurs officiers, ou des ministres à leur souverain : le *Kao-yao meou*, le *Yi Tsi*, mettent sous le nom vénéré des saints et des sages du temps de Yao et de Chouen, les idées de quelque scribe inconnu du temps des Tcheou sur la conduite des rois. C'est dans ces opuscules que les premiers éléments de la philosophie se formèrent, et que la pensée chinoise commença à prendre conscience d'elle-même. Il est bien difficile de les dater, ils semblent remonter à cette période où les rois de Tcheou, installés dans leur nouvelle capitale orientale avaient encore l'illusion d'exercer un pouvoir qui leur échappait de plus en plus, vers le VIIe et le VIe siècle[1].

A une époque qu'il est difficile de préciser (la tradition attribue ce travail à Confucius), un certain nombre de ces pièces littéraires furent réunies en un recueil dont une faible partie a subsisté et est connue sous le nom de *Chang chou*, ou plus communément de *Chou king*. La collection comprenait, dit-on, cent pièces dont une liste a été dressée vers le IVe siècle a. C. (elle forme actuellement la *Préface*); mais plus de la moitié en était déjà perdue au temps des Han, et de ce qui fut retrouvé alors, une moitié aussi environ, perdue de nouveau assez rapidement, fut remplacée vers le milieu du IIIe siècle p. C. par des textes faux[2],

1. M. Naitô, *loc. cit.*, me paraît les faire descendre trop bas quand il en attribue la composition à l'école de Confucius au fur et à mesure de son développement, au cours des Ve, IVe et IIIe siècles.
2. Chavannes, *Mém. Hist.*, I, Introd., CXIII-CXXXVI.

essais maladroits de reconstitution du « texte en caractères anciens », de sorte que, du *Chou king* tel qu'il est publié actuellement, environ la moitié seulement est authentique.

C'est dans leurs petits opuscules en forme d'actes administratifs, que les Scribes élaborèrent peu à peu toute une doctrine politique, et, en particulier, une théorie de la Royauté, qui a régi tout le développement politique de la Chine jusqu'à la Révolution de 1912.

Ils partirent des idées religieuses de leur temps sur le Roi pour déterminer ses rapports avec le Ciel et avec le peuple. Le roi et la dynastie doivent leur pouvoir au Seigneur d'En-Haut qui leur a donné le mandat céleste. La conservation n'en dépend pas du roi ni de ses ministres, mais du Ciel seul; et « le mandat céleste n'est pas aisé à garder », car « on ne peut se fier au Ciel »[1] : les souverains qui, comptant sur le mandat, ne prennent pas soin de le mériter, le perdent. Ainsi les derniers princes des Hia et des Yin : ce n'est pas que le Ciel ait prémédité leur destitution, mais eux-mêmes dans leurs excès, se croyant sûrs du mandat, n'ont pas pris garde aux avertissements; le mandat leur fut enlevé pour être donné à T'ang et à Wou. Pour conserver le mandat, il faut s'attacher à imiter les princes fondateurs de dynasties[2]; il n'est pas douteux que le Ciel était satisfait d'eux, puisqu'il les a élevés. En somme, les rois sont toujours responsables devant le Seigneur d'En-Haut, qui les châtie par la perte du mandat, s'il est mécontent d'eux; il n'y a d'ailleurs aucun arbitraire dans la manière d'agir du Ciel, aucune prédestination : c'est la conduite des rois qui, à chaque instant, le décide.

Cette conduite du roi, un texte, le *Kao-yao meou*, en

1. *Chou king*, 475, 476 (*Kiun che*).
2. *Chou king*, 497, 498, 499, 500 (*Touo fang*).

expose de façon précise les principes. Le plus important est « de savoir reconnaître les hommes, afin d'employer les meilleurs, et de donner la paix au peuple », déclare Kao-yao, sur quoi Yu lui rétorquant que « accomplir entièrement cela est une chose difficile même pour le Seigneur d'En-Haut », il donne des explications. On reconnaît les hommes en les examinant d'après les neuf vertus : qui en pratique trois est capable de diriger sa famille, qui en pratique six est capable de diriger un état; quant à la paix du peuple, il suffit de faire observer strictement ce que le Ciel nous a donné pour y parvenir : les cinq devoirs, *wou tien*, règle des rapports entre les hommes, les cinq rites, *wou li*, règle des rapports avec les dieux, et, pour ceux qui contreviennent à ces deux séries de règles, les cinq châtiments, *wou hing*. Mais ce sont là des détails d'application : le principal est que le roi se perfectionne lui-même[1], son influence (sa Vertu,) est, en effet, souveraine : il a suffi que Tch'e-yeou le premier fît du désordre pour que tous devinssent brigands, assassins, voleurs, etc.[2]. Et l'auteur du *Yao tien*[3] faisant le portrait des saints empereurs de l'antiquité, Yao et Chouen, montre le premier répandant sa Vertu et transformant le monde par Elle seule; il expose le souci du second de faire les choses en temps et lieu opportun pour « se conformer au Ciel », c'est-

1. *Chou king*, 70 (*Kao-yao meou*). — Ce texte se présente comme des discours de Kao-yao, ministre de la Justice, et de Yu, premier ministre, devant l'empereur Chouen; comme tous les chapitres sur Yao et Chouen, il paraît relativement récent.

2. *Chou king*, 590 (*Lu hing*).

3. Le *Yao tien* était un petit traité datant vraisemblablement de la fin des Tcheou Occidentaux, qui forme aujourd'hui les deux premiers chapitres du *Chou king* sous les titres de *Yao tien* et *Chouen tien* : on sait en effet que le véritable *Chouen tien* étant perdu, la seconde moitié du *Yao tien* ancien fut détachée à la fin du v[e] siècle par un certain Yao Fang-hing, et, augmentée d'une introduction de vingt-huit mots fausse, reçut le titre de *Chouen tien* qu'elle a gardé jusqu'à nos jours.

à-dire ne pas mettre de contradiction entre ses actes et les phénomènes du monde physique[1].

Ainsi se constitua une théorie de la puissance royale, de la Vertu du roi, tant au point de vue politique que surnaturel. Toutes ces idées, encore un peu dispersées, furent reprises et systématisées, probablement au VIIIe siècle, dans un traité remarquable, la Grande Règle, *Hong fan*[2], où un auteur anonyme s'essaye à ordonner et classer les différentes valeurs en catégories numériques, et à définir la place dans le monde de l'Homme et particulièrement du Roi. La théorie qui y est exposée est mise sous le patronage de Yu le Grand : elle dériverait du « Grand Plan avec ses neuf divisions », que le Ciel donna à ce saint empereur quand il fit écouler les eaux débordées; et transmise par lui à ses descendants les Hia, puis de ceux-ci aux Yin, elle aurait été exposée par le vicomte de Ki, frère du dernier roi de cette dynastie, au roi Wou, fondateur de la dynastie des Tcheou. Les fondements semblent en être, d'une part, l'opposition entre l'Univers et l'Homme, de l'autre, leur correspondance exacte. L'Univers, le monde sensible, est dû aux Cinq-Eléments, *wou hing*, Eau, Feu, Bois, Métal, Terre[3]; ce ne sont pas des entités

1. Sur la Vertu du roi, voir ci-dessus, p. 144-147.

2. *Chou king*, LEGGE, 320-343. On trouvera un excellent exposé du *Hong fan* et des théories qui y sont contenues dans WIEGER, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, leçon 6, p. 57-63. Mon propre exposé n'en diffère guère que pour avoir écarté toute explication par la théorie du *yin* et du *yang*, à mon avis élaborée plus tard seulement (voir ci-dessous) et pour avoir donné moins d'importance aux interprétations des commentaires.

3. Il m'est impossible d'admettre avec M. NAITÔ que la théorie des Cinq-Eléments, étant une invention récente, est une interpolation dans le *Hong fan*; ni avec M. HONDA, *loc. cit.*, 62,63, qu'il faille à cause d'elle faire descendre la composition de cet ouvrage jusque vers les IIIe-IIe siècles; ni même simplement jusque vers le milieu de l'époque des Royaumes Combattants, comme le veut M. SHINJÔ, *The Kan chih wu hsing theory and the so-called Chuan hsü Calendar*, *Shinagaku*, II, 516. La théorie des Cinq-Eléments est certainement ancienne, et c'est seulement son utilisation astrologique, historique, etc. qui est tardive.

métaphysiques, ni des forces ou des puissances; ils sont tout simplement les cinq substances réelles qui portent ces noms, et ils en ont les propriétés physiques : « l'Eau coule et descend, le Feu brûle et monte, le Bois est courbé et droit, le Métal est ductile, la Terre permet les semailles et les récoltes »; ces propriétés en produisent les saveurs : « ce qui coule et descend produit le salé; ce qui brûle et monte produit l'amer », etc. L'action des Cinq Eléments n'est pas expliquée; dès cette époque, il devait y avoir plusieurs théories à ce sujet : un texte contemporain paraît faire allusion à celle d'après laquelle ils agissent en se succédant par leur triomphe les uns sur les autres[1]; le *Hong fan* les énumère dans un autre ordre opposant deux à deux les points cardinaux auxquels ils répondent : Nord (Eau), Sud (Feu), Est (Bois), Ouest (Métal), pour aboutir au Centre (Terre) : leur action devait par conséquent être conçue comme due à leur succession alternée en un mouvement sans fin[2]. Dans aucune théorie, jamais ils ne se pénètrent ou ne se mélangent.

En face du monde matériel, l'Homme (le monde moral) repose lui aussi sur cinq principes, probablement en rapport avec les Cinq-Eléments, les Cinq Activités, *wou che*, Geste, Parole, Vue, Ouïe, Pensée; de même que chacun des Eléments, chacune des Activités a ses propriétés : « le Geste est respectueux, la Parole est raisonnable; la Vue est claire; l'Ouïe est

1. Un chapitre perdu du *Chou king*, ap. *Tso tchouan*, 250, donne l'énumération dans l'ordre : Eau, Feu, Métal, Bois, Terre, qui est celui des triomphes des éléments. Ce passage est entré dans un des chapitres non authentiques du *Chou king* moderne, le *Ta Yu mouo*, Legge, 56.

2. Pour l'explication par la correspondance avec les points cardinaux, cf. Granet, *Religion des Chinois*, 118, mais l'introduction dans la discussion des passages numériques du *Hi ts'eu* me paraît un anachronisme. Chavannes, *Mémoires Historiques*, IV, 219, n. 5, avait proposé de voir dans l'ordre adopté par le *Hong fan* une faute de copiste, et de revenir à l'ordre des Triomphes en mettant la Terre à la place du Bois; mais le texte me semble garanti par un passage du *Yi Tcheou chou* (k. 3, 10 b § 28) où l'ordre est le même.

fine; la Pensée est pénétrante », et les Activités ont à leur tour leurs produits : « ce qui est respectueux produit la gravité; ce qui est raisonnable produit le bon ordre; ce qui est clair produit le discernement; ce qui est fin produit la prudence; ce qui est pénétrant produit la sainteté. »

Le développement des Cinq Activités en se conformant à la régularité des Cinq Eléments est le devoir du prince qui a pour cela les huit moyens de gouvernement, *pa tcheng* : d'abord les trois grandes occupations de l'homme en général : 1° la nourriture, c'est-à-dire, l'agriculture; 2° les objets, c'est-à-dire le travail des artisans, vêtements, ustensiles, etc.; 3° les sacrifices par lesquels on entre en relation avec les dieux et les ancêtres et on s'en assure leur protection. Puis les trois Ministres par lesquels le roi règle les affaires des hommes : 4° le Ministre des travaux publics, qui fait le bornage des fiefs et des apanages, veille à l'irrigation, aux routes ,etc.; 5° le *sseu-t'ou* qui régit les cultures paysannes, enseigne aux hommes leurs devoirs et dirige leur vie et leur activité; 6° le Ministre de la Justice qui poursuit les criminels. Enfin les deux rapports du prince avec ses vassaux : 7° la réception des hôtes, c'est-à-dire la paix; 8° l'armée, c'est-à-dire la guerre.

Comme les deux mondes sont en parfaite correspondance, au bon fonctionnement des huit moyens de gouvernement (monde moral) répond dans le monde matériel la marche régulière des cinq Régulateurs, *wou ki*, l'année, le mois, le jour, les constellations, le calendrier. Cette correspondance est rendue possible par l'Auguste Faîte, *houang-ki*, c'est-à-dire la Puissance royale, qui est comme le centre où viennent converger à la fois l'Univers et l'Homme.

Ses moyens d'action sont les trois Manifestations d'activité, *san tö*, équité, sévérité, douceur, par les-

quelles il gouverne, la première pendant la paix, la deuxième pendant les temps troublés, la troisième dans les temps d'ordre et d'harmonie, suivant le caractère des sujets : sévère avec les gens mous et faibles; doux avec les intelligents. S'il se présente des difficultés, « l'examen des doutes » par la divination au moyen de la tortue et de l'achillée les résoudra toutes.

Et comme il y a concordance absolue entre le Monde sensible et le Monde moral, entre l'Univers et l'Homme, celui-ci saura toujours, grâce aux huit Vérifications, si les choses vont bien ou mal : c'est l'examen des phénomènes naturels, pluie, soleil, chaleur, froid, vent, qui, suivant qu'ils viennent en leur saison ou hors de propos, premettent de reconnaître si le Gouvernement est bon ou mauvais : le roi examine pour cela l'année entière, les nobles un mois, les simples officiers, un jour. La pluie en son temps montre que le roi est sérieux, la pluie constante qu'il est injuste; chaleur en son temps montre qu'il est sage, chaleur constante qu'il est indolent; froid en son temps qu'il est réfléchi, etc.

Le résultat final, c'est, si tout va bien, les Cinq Bonheurs, *wou fou* : longévité, richesse, santé, amour de la vertu, fin couronnant la vie; si tout va mal, ce sont les Six Calamités, *lieou ki* : malechance raccourcissant la vie, maladie, peine, pauvreté, méchanceté, faiblesse. Cela vient du ciel au peuple par l'intermédiaire du Roi, qui « concentre en lui les cinq bonheurs pour les répandre parmi le peuple », et naturellement aussi les six calamités.

Ce n'est pas seulement de la philosophie que les Scribes furent les pères. Une autre de leurs activités, le classement des archives, fut l'origine d'un autre genre littéraire, l'histoire. C'est vraisemblablement aux confins du IXe et du VIIIe siècle, que le Grand-Scribe, chargé de la garde et de la conservation des archives,

commença à en rédiger le catalogue sous la forme d'une sorte de liste chronologique de brèves mentions, résumés succincts du contenu des documents : ce fut l'origine des chroniques officielles, et elles en gardèrent toujours d'une part une précision et une exactitude précieuses dans les dates et les noms, et de l'autre une sécheresse extrême et un manque de lien complet entre les diverses mentions. De la chronique officielle des rois de Tcheou, rien n'a survécu; mais une partie de celle de la principauté de Lou, le *Tch'ouen ts'ieou*, a été conservée : c'est elle que Confucius eut, dit-on, entre les mains, et que son école employa dans l'enseignement de la science du gouvernement; elle s'étend de 722 à 480. Celle des comtes de Ts'in a subsisté également, ayant été insérée par Sseu-ma Ts'ien, le grand historien du IIe siècle avant notre ère, dans ses *Mémoires historiques*. Enfin le hasard d'un viol de tombeaux en 281 de notre ère avait fait retrouver celle de la principauté de Leang ou Wei, rédigée au début du IIIe siècle avant notre ère, malheureusement elle ne nous a été transmise qu'après de multiples remaniements. Ces documents suffisent à montrer que le genre une fois créé ne changea guère et que l'histoire officielle garda, entre les mains du Grand-Scribe, le même caractère précis et sec qu'elle avait eu dès l'origine.

L'École des Devins.

Toute la prose n'est cependant pas née des travaux des Scribes. En effet, à côté d'eux, le collège des Devins par l'achillée, *che-jen*[1], de la Cour, créait ce qu'on pourrait appeler le style scientifique, en s'efforçant de rédiger les règles de la divination par l'achil-

1. C'était, au moins vers la fin des Tcheou, quand furent composés les Rituels, un petit collège ne comprenant que deux gradués et quatre scribes, en plus des auxiliaires, garde-magasin et domestiques (*Tcheou li*, BIOT, I, 410).

lée. Leur œuvre est conservée par le *Yi king*[1], et dès l'abord on reconnaît que tout, inspiration, méthode, habitudes de style, diffère des scribes et de leurs écrits; les Devins emploient une langue concise jusqu'à l'obscurité, bourrée de termes techniques; de petites phrases courtes que rien ne lie l'une à l'autre.

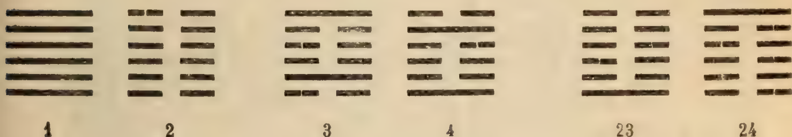
Le matériel de travail se composait d'une série de soixante-quatre hexagrammes, figures de six lignes, les unes pleines dont le nom technique était suivant les lieux les chiffres 9 ou 7, et les autres brisées, appelées 6 ou 8[2]; chaque hexagramme était pourvu d'un nom. L'origine de cette série remonte évidemment très loin, aussi loin que la divination par l'achillée elle-même : elle était la même avec les mêmes noms dans toute la Chine, au Song et au Tsin aussi bien qu'au Tcheou et au Lou, bien que le manuel divinatoire fût différent. L'ordre de classement n'en était pas arbitraire : sauf les deux premiers hexagrammes composés l'un entièrement de lignes pleines, l'autre entièrement de lignes brisées, tous les autres étaient rangés par couples, où le deuxième est produit par retournement du premier, la ligne inférieure de l'un devenant la ligne supérieure de l'autre, par exemple le troisième et le quatrième, et ainsi de suite[3]. Le

1. *Le Yi king* actuel se compose de deux parties, le texte et sept appendices appelés par les Chinois par suite d'une division arbitraire, les « dix ailes » *che yi;* je ne m'occupe ici que du texte, sur les Appendices, voir ci-dessous, p. 480-485, 576. Il existe plusieurs traductions du *Yi king*, toutes très mauvaises : l'ouvrage par son caractère même est à peu près intraduisible. Je renvoie à celle de Legge, *The Yi king* (*Sacred Books of the East*, XVI).

2. Les termes 9 et 6 sont ceux de Tcheou, et sont employés dans le *Yi king;* 7 et 8 étaient ceux de Song et étaient employés dans le manuel divinatoire officiel de cette principauté, le *Kouei tsang :* ils paraissent avoir été aussi ceux des devins de Tsin, et de leur livre le *Lien chan*, mais ceci est moins sûr, car cet ouvrage avait disparu dès le temps des Han, et les fragments qu'on en cite proviennent d'un faux.

3. Cette disposition me paraît exclure la théorie chinoise de la formation des hexagrammes par la superposition de deux trigrammes (voir ci-dessous, 447, 449), car en retournant les hexagram-

premier travail consista à rédiger en quelques phrases les règles nouvelles d'interprétation de chaque figure : c'est ce qu'on appelle le *T'ouan*. Ces règles étaient fondées sur une longue tradition, et il est difficile d'en reconnaître les bases. Quelquefois c'est la forme extérieure de l'hexagramme qui domine toute l'interprétation : ainsi les hexagrammes où les lignes sont disposées symétriquement sont particulièrement fastes. Ou bien c'est la position relative des



Hexagrammes divinatoires.

lignes : l'unique ligne brisée sous cinq lignes pleines du quatrante-quatrième, *keou*, a suggéré l'interprétation « femme violente et forte ». Les hexagrammes inverses d'un couple ont parfois des significations inverses, comme le vingt-troisième et le vingt-quatrième, mais ce cas ne se présente pas régulièrement. D'ordinaire, le sens général dérivait du nom même de l'hexagramme : celui-ci représentait la chose désignée par le nom. Par exemple, le septième s'appelle *ché*, qui veut dire armée, et par suite représente les armées en marche; le dixième s'appelle *li*, qui veut dire poser le pied sur un objet : c'est pourquoi il représente « un homme qui pose le pied sur la queue

mes, on forme des trigrammes complètement différents; si la théorie chinoise était correcte, l'ordre adopté aurait dû être celui où dans chaque hexagramme le déplacement de deux trigrammes les rend alternativement haut et bas (par exemple cette séquence : 3-40, 4-39, 5-6, 7-8, 9-44, 10-45, 11-12, 13-14, 15-23, 26-24, 17-54, 18-55, 19-45, 20-46, etc.).

d'un tigre », etc. Mais l'hexagramme n'était pas une représentation symbolique de la chose, il était la chose elle-même dans sa réalité[1], et c'est pourquoi la divination était « divine » : elle n'était pas l'interprétation plus ou moins heureuse de symboles, elle était la constatation de faits réels, se produisant dans les hexagrammes objets réels; l'homme n'était pas capable de rien changer dans cette réalité « divine » qui le dépassait.

Tout ce que pouvaient faire les Devins était de serrer le sens au plus près : c'est ce à quoi ils s'efforcèrent un peu plus tard en usant d'un procédé nouveau, l'analyse ligne par ligne de chaque figure, dans un second ouvrage, le *Yao*. Ce procédé dérivait tout naturellement des méthodes de divination puisque, chaque ligne étant obtenue par une série d'opérations distinctes[2], il était facile d'admettre que les esprits des ancêtres qui y présidaient attachaient à chacune un sens spécial, et que c'était la réunion de ces significations particulières qui faisait la signification du tout, au lieu de faire jaillir celle-ci subitement de la juxtaposition de lignes dépourvues de signification propre. La difficulté était de trouver des règles pour passer de l'interprétation générale de la figure, la seule donnée par la tradition et vérifiée par l'expérience, à l'interprétation séparée des lignes. Il semble que certaines des six places que les lignes pouvaient occuper dans l'hexagramme étaient considérées

1. Cela ressort du langage même du *Yi king* qui ne dit jamais que tel hexagramme représente ou symbolise telle chose, mais qu'il est cette chose : ce sont les traducteurs qui ont trop souvent introduit cette notion empruntée aux commentateurs de l'époque des Song. Et cela est encore plus net dans les Appendices; quand le *T'ouan tchouan* déclare que « le principe de *k'ien* est de changer et de transformer, en sorte que chaque chose ait son destin naturel correct », et que « *k'ouen* est épais et supporte les choses », il est bien évident qu'il s'agit du ciel (*k'ien*) et de la terre (*k'ouen*) eux-mêmes, et non de symboles.

2. Voir ci-dessus, p. 191-192.

comme plus importantes, et aussi qu'on attachait une certaine valeur au fait que les places de rang pair (en numérotant les lignes à partir du bas de l'hexagramme) étaient occupées par des lignes brisées, et les places de rang impair par des lignes pleines[1]; mais on ne chercha jamais à donner un sens général fixe ni aux lignes elles-mêmes à raison de leur forme, ni aux places, ni même aux lignes suivant leur place, et à déduire une explication du rapprochement de ce sens avec le sens général : le travail fut fait pour chaque hexagramme pris en lui-même, abstraction faite des autres. D'autre part on essaya souvent de donner une unité quelque peu artificielle à l'ensemble en répétant à chaque paragraphe le nom de l'hexagramme, ou simplement en y faisant allusion : ainsi chacun des six paragraphes sur chacune des six lignes des hexagrammes 19, *lin* (approcher), ou 20, *kouan* (regarder), contient un mot ayant ce sens, avec des qualificatifs divers[1]. Le *T'ouan* et le *Yao*, qui

1. Les places étaient numérotées pour l'hexagramme tout entier. Celui-ci était alors considéré comme un tout et expliqué comme tel. Rien ne permet de faire remonter aussi haut l'interprétation par la mutation, *yi*, des deux trigrammes en lesquels tout hexagramme peut se décomposer. On sait que c'est l'interprétation classique actuelle; mais elle apparaît pour la première fois dans le premier et le second Appendice (*T'ouan tchouan* et *Siang tchouan*) du *Yi king*, et il n'y a aucune raison d'introduire dans l'interprétation du texte ancien les idées de ces commentaires plus modernes. Un seul passage paraît faire allusion aux trigrammes : c'est le début du *T'ouan* sur l'hexagramme *k'an* : « Fosse redoublée... » *si k'an*, mais ce passage absolument unique me semble insuffisant pour étayer une hypothèse que les soixante-trois autres hexagrammes démentent : la symétrie de la figure était une raison suffisante pour avoir fait penser à ce « redoublement » (si c'est bien ainsi qu'il faut comprendre, à la suite du commentateur, l'incompréhensible mot *si*, en lui attribuant un sens qu'il n'a pas normalement, mais qui se rapproche de son sens technique comme terme divinatoire, cf. *Chou king*, 355, et passage d'un chapitre perdu ap. *Tso tchouan*, 851). Voir un essai peu satisfaisant d'interprétation différente par M. Haas, dans *Textbuch der Religionsgeschichte*, p. 14.

1. C'est cette disposition qui a fait supposer à de Harlez que le fond original du *Yi king* était primitivement un fragment de dictionnaire de soixante-quatre mots, où ce qui constitue aujourd'hui le

datent probablement de la fin des Tcheou Occidentaux[1], devinrent bientôt une sorte de canon fixé auquel on n'osa plus toucher; ce fut le manuel des devins de la cour royale, et on en attribua la composition aux saints fondateurs de la dynastie, le roi Wen et le duc de Tcheou[2].

La concision et la difficulté de cet ouvrage amenèrent bientôt la nécessité de commentaires; il y en eut deux, un pour le *T'ouan*, intitulé *T'ouan tchouan*, l'autre pour le *Yao*, intitulé *Siang tchouan*, qui expliquent phrase par phrase les textes auxquels ils se rapportent. Mais ils n'étaient pas seulement un com-

---

T'ouan était la définition, tandis que le *Yao* était une série d'exemples souvent empruntés à de vieilles ballades populaires. Cette théorie paraît avoir été reprise récemment par A. Conrady et ses élèves : cf. M. Erkes, *China*, p. 128 (*Perthes kleine Völkerkunde*, t. VII); et plus récemment M. Hans Haas, dans le chapitre *China*, p. 3, de Lehmann et H. Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte*, se met sous son autorité quand il déclare que le *Yi king* est un « Stichwörterbuch für Staatslenker ». L'essai de traduction du *T'ouan* et du *Yao* de l'hexagramme 29, *k'an* « fosse » (*Ibid*., p. 16-17), est assez déconcertant, mais a le mérite de faire sauter aux yeux tout l'arbitraire de la distinction, fondamentale pour l'auteur, entre les « termes d'oracles » modernes et les parties lexicographiques anciennes; par exemple, M. Haas considère comme « phrase oraculaire » le passage du *Yao* de la sixième ligne de l'hexagramme : « Pendant trois ans il ne réussira pas », et le détache des deux membres de phrase précédents, qui forment deux vers : or le membre de phrase incriminé est, lui aussi, un vers, il rime avec les deux vers précédents, et ne peut par suite en être séparé. Ainsi tombe la distinction que veut faire M. Haas, et subsidiairement son interprétation des deux vers qu'il a pris à part, comme la description d'une ancienne coutume funéraire.

1. Le fait que le roi accomplit encore le sacrifice au mont K'i, montagne du fief des premiers seigneurs de Tcheou (*Yao*, hexag., Legge, p. 160) nous reporte, suivant toute vraisemblance aux temps antérieurs soit à l'abandon de la capitale occidentale (771 a. C.), soit peut-être à la conquête de la basse vallée de la Wei par le comte Wou de Ts'in dans les premières années du VII[e] siècle. D'autre part, le passage sur le sire de Ki, qui avait atteint la correction dénotée par l'hexagramme *Ming-yi* (*Yao*, hexag. 36, Legge, p. 135) me paraît montrer que le *Hong fan*, qui seul justifie cette admiration, existait à cette époque. Le *Yao* doit donc dater du VIII[e] siècle a. C., vers la fin des Tcheou Occidentaux ou le début des Tcheou Orientaux.

2. C'est le texte du *Yi king* actuel sans les appendices.

mentaire littéral, ils contenaient aussi une interprétation du sens général des hexagrammes faite d'après un principe nouveau, en tâchant d'éliminer l'arbitraire d'une interprétation où la même ligne à la même place n'a pas le même sens dans les divers hexagrammes. Ceux-ci y sont considérés non plus comme un tout indivisible, mais comme un composé, fait de deux figures de trois lignes, deux trigrammes, le nombre des figures étant ainsi ramené à huit trigrammes élémentaires, qui reçurent le nom et le sens des hexagrammes faits de leur réduplication. Ces deux trigrammes étaient considérés soit au repos, soit en mouvement. Au repos, leur simple comparaison expliquait le sens général de l'hexagramme qu'ils constituaient. Par exemple, l'hexagramme 30, *Li*, est décomposé en deux trigrammes semblables qui ont le sens de « lumière »; l'auteur entend par là les deux lumières par excellence, le soleil et la lune, et comme le mot *li* signifie « être adhérent », la figure entière est interprétée ainsi : « *Li* c'est être adhérent; le soleil et la lune sont adhérents au ciel ». Ou encore l'hexagramme 36 porte le nom de *Ming-yi* qui signifie lumière obscurcie; il se décompose en deux trigrammes, terre en haut, et en bas, lumière; d'où l'interprétation : « La Lumière pénétrant dans la Terre, c'est la Lumière obscurcie »[1]. En mouvement, c'est que le trigramme supérieur formait le trigramme inférieur par « mutation », *yi*, y introduisant de ses propres lignes au lieu de celles que les règles de correspondance correcte auraient demandées. Ainsi ces règles exigeaient que la deuxième et la cinquième lignes de l'hexagramme (particulièrement

1. *T'ouan tchouan*, ap. *Yi king*, LEGGE, 216, 219, 228 (App. I). — On remarquera que l'interprétation par les deux trigrammes descend du trigramme supérieur au trigramme inférieur, tandis que l'analyse des lignes montait de la ligne inférieure à la ligne supérieure.

importantes en tant que lignes centrales des trigrammes) fussent, celle-ci forte (ligne pleine), celle-là, faible (ligne brisée) ou inversement[1]; or l'hexagramme 6, *Song*, par exemple, ayant ces deux lignes fortes, il est dit de lui : « une ligne forte (centrale du trigramme supérieur) est venue prendre la place centrale (dans le trigramme inférieur) » d'où l'idée d' « opposition et obstruction »[2].

Les Devins étaient arrivés ainsi à constituer une théorie rationnelle et scientifique de la divination par le moyen de l'achillée et des hexagrammes : elle leur permettait d'interpréter tout ce qui avait trait à leur science, et leur paraissait justifiée par l'expérience constante de la pratique divinatoire.

Après s'être longtemps contentés de ce travail purement technique, influencés par l'œuvre des Scribes, ils commencèrent à leur tour à chercher à établir les règles de ce bon gouvernement que leur science était destinée à aider, et surtout à définir le Saint roi : il nous reste d'eux à ce sujet un petit opuscule dont les morceaux découpés sont dispersés au milieu d'un autre ouvrage, le *Siang tchouan*, et y forment le premier paragraphe du chapitre consacré à chaque hexagramme. Leur charge à la Cour devait les amener à s'intéresser à ces questions, que d'ailleurs les auteurs du *T'ouan* et surtout ceux du *Yao* avaient déjà effleurées, car la divination étant un des moyens que les rois employaient pour « résoudre les doutes », et par conséquent pour diriger leur conduite, son étude devait fournir des principes sûrs et capables de ramener le Gouvernement des Saints. Aussi, à côté des Saints que le Ciel a élus, et de qui la Vertu est par suite innée, ils admirent que les hommes qui, se livrant

1. Cf. hexagr. 13, 16, 21, 33, 37, etc., p. 225, 227, 230, 240, 242, etc. (*T'ouan tchouan*).
2. *Ibid.*, 219.

à l'étude de la divination, arrivaient à la connaissance parfaite de ses principes, finissaient à force de travail par savoir ce que le Saint sait naturellement, et acquéraient ainsi une Vertu analogue à la sienne, mais moindre; et ils avaient créé à leur usage une terminologie spéciale appelant les premiers les Grands-Hommes, *ta-jen*, et les seconds les Hommes-Supérieurs, *kiun-tseu*. Ces personnages n'avaient pas la même action, comme on voit par un passage du *Yao* où est exposée la manière dont ils transforment le peuple et le conduisent au bien[1] : « Les changements que le Grand-Homme (fait) sont (nettement apparents) comme les rayures du tigre : avant d'avoir interrogé la divination sur son compte, on a confiance. Les changements que (fait) l'Homme-Supérieur sont (vaguement apparents) comme les pommelures du léopard. » En dessous d'eux, c'étaient les gens du commun, les Petites-Gens, *siao-jen*, faits pour être conduits.

L'Homme-Supérieur étant celui qui a bien saisi les principes de la divination, on peut le devenir par éducation. C'est l'idée que l'auteur du très court opuscule incorporé au *Siang tchouan* avait essayé de développer en exposant ce que, à son avis, chaque hexagramme enseigne comme règle de conduite. Le mouvement du Ciel, c'est la force : l'Homme-Supérieur, d'après cela, doit faire des efforts incessants. La puissance de la terre, c'est (l'hexagramme) *k'ouen* : l'Homme-Supérieur d'après cela doit par l'amplitude de sa Vertu soutenir les êtres (comme la terre). Au-dessus le Ciel, en dessous le Marais, c'est (l'hexagramme) *li* : l'Homme-Supérieur doit, d'après cela, distinguer entre supérieurs et inférieurs pour fixer les désirs du peuple. Le Ciel et la Terre

1. *Yi king*, 168.

communiquant, c'est (l'hexagramme) *t'ai :* le souverain doit, d'après cela, achever la voie du Ciel et de la Terre, administrer la mise en ordre du Ciel et de la Terre, afin d'aider le peuple... Le Feu au-dessus du Ciel, c'est l'hexagramme *ta-yeou :* l'Homme-Supérieur doit, d'après cela, réprimer le mal, étendre le bien, conformément à la charge conférée par le Ciel. » Il arrive ainsi à un portrait de l'Homme-Supérieur, étudiant les dires et les actions des anciens (hexagramme 36), veillant sur l'intégrité de sa conduite, et s'occupant de l'instruction des autres (hexagramme 29), capable de se retirer du monde sans regret (hexagramme 28), cultivant sa Vertu pour la répandre à travers le monde (hexagramme 30), ne faisant jamais un pas qui ne soit conforme aux rites (hexagramme 34), se corrigeant de ses défauts (hexagramme 42 et cf. hexagramme 51), prêt à sacrifier sa vie pour ses desseins (hexagramme 47). Cet Homme-Supérieur, c'est nécessairement un roi, qui règle le calendrier, qui conserve le mandat céleste (49, 50, cf. 22, etc.); d'ailleurs les termes de souverain, de roi et d'Homme-Supérieur alternent librement dans les divers paragraphes du texte.

Puisque c'est de l'examen des hexagrammes qu'on tire ainsi la nomenclature de toutes les vertus du Saint roi, c'est par leur étude approfondie et par la connaissance parfaite de la divination qu'on pourra atteindre à la sainteté, au moins à cette sainteté inférieure qui peut s'acquérir et n'est pas conférée d'emblée par le Ciel; et l'Homme-Supérieur ainsi formé sera capable de donner au monde le bon gouvernement qu'il attend. C'est ainsi que les idées de l'Ecole des Scribes vinrent se greffer sur la science de l'Ecole des Devins; diverses notions, encore un peu confuses dans la première, achevèrent de se préciser : la Sain-

teté resta toujours attachée à la dignité royale, mais on distingua deux degrés, suivant qu'elle était naturelle ou acquise; bien plus, on détermina un procédé d'acquisition de la Sainteté. Enfin le portrait du Saint fut définitivement établi. Toutes ces idées, obscurément élaborées par des générations anonymes, dominèrent la pensée de Confucius, et par elle, malgré les modifications des siècles, toute la pensée chinoise.

CHAPITRE II

Confucius, Mo-tseu et les Métaphysiciens

I. — Confucius.

C'est, en effet, sur les vieilles idées des anciennes Ecoles des Scribes et des Devins qu'aux confins du VI[e] et du V[e] siècles avant notre ère, Confucius érigea son système de morale et d'éthique politique.

Ce qu'on sait du vrai Confucius historique se réduit à peu de chose : quelques noms, quelques dates, le lieu de sa mort; hors cela, des anecdotes d'authen-

---

Bibliographie. — 1. — *Louen yu*, Legge, *Ch. Cl.*, I (biographie et théories philosophiques, *Ibid.*, *Prolegomena*, 56-128); Couvreur, *Les Quatre Livres*.

Dvorak, *Chinas Religionen*, I, *Confuzius und seine Lehre*, 1895 (*Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte*, XII).

Chavannes, *Confucius* (*Revue de Paris*, 1903, p. 827-844).

2. — *Mo-tseu*, fac-similé d'une éd. de 1553, reprod. d'une éd. des Song, ap. *Sseu pou ts'ong k'an;* trad. Forke, *Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, 1922 (*Mitt. des Seminars für Oriental. Sprachen*, Beiband zum Jahrgang XXIII-XXIV, 1922).

Legge, *Ch. Cl.*, II, Proleg., 103-125.

Souen Yi-jang, *Mo-tseu hien kou*, 1894, rééd. corrigée en 1907 (la meilleure édition critique de Mo-tseu). — En app. : *Mo-tseu heou yu* (biographie de Mo-tseu et histoire de son école).

Leang K'i-tch'ao, *Mo-tseu hio ngan* [Etude sur Mo-tseu], Changhai, 1921.

3. — *Yi king*, cf. ci-dessus, p. 427, 444.

ticité douteuse. K'ong Kieou, de son surnom Tchong-ni, naquit vers le milieu du VIe siècle a. C.[1], à Tseou,

1. Les dates officiellement admises, au moins jusqu'à la Révolution de 1912, pour la naissance et la mort de Confucius sont respectivement 551 et 479. Mais elles sont loin de présenter le caractère de certitude qu'on leur attribue ordinairement. Pour la naissance, les sources hésitent entre le 10e mois (*Kou-leang tchouan*, k. 9, 10 a) et le 11e mois (*Kong-yang tchouan*, k. 9, 12a) de la 21e année du prince Siang de Lou (552), et la 22e année (551) sans précision (*Che ki*, V, 289); la mort, qui est rapportée dans ce qu'on appelle la suite du *Tch'ouen ts'ieou*, et, d'après elle, dans le *Che ki*, est fixée au jour *ki-tch'eou* (26e du cycle) du 4e mois de la 16e année du prince Ngai (479). Ces divergences sur la date de naissance ont beaucoup troublé les érudits chinois; l'autorité de Tchou Hi fit accepter les dates du *Che ki* qui devinrent officielles; mais depuis le XVIIIe siècle les discussions n'ont pas cessé. Kiang Yong, *K'iun king pou yi* (Gloses supplémentaires à tous les classiques) préfère celles des deux *tchouan*, en quoi il est suivi par Ti Tseu-ki dans son *K'ong-tseu pien nien;* peu après, K'ong Kouang-mou, dans son *Sien Cheng cheng tsou nien yue je k'ao* (Examen des jours, mois et ans de naissance et de mort de l'Ancien Saint) adopte l'année du *Che ki*, le mois du *Kou-leang tchouan* et le jour de celui-ci et du *Kong-yang tchouan*. Mais en général les érudits actuels restent surtout fidèles au *Che ki* et à Tchou Hi.

En fait aucune des dates ne présente de garantie. Pour la mort, le jour et le mois ont seuls chance d'être exacts, ayant été peut-être conservés à cause des sacrifices anniversaires familiaux; c'est d'après eux que l'année a été recalculée plus tard, et c'est à cause de la différence entre le calendrier incorrect du Ve siècle et les calendriers mathématiques du temps (IVe-IIIe siècles a. C.) où fut effectué ce calcul, que la date cyclique du jour ne s'accorde pas avec celles qui précèdent, car les reconstructions obtenues à l'aide de ces calendriers à intercalation régulière (cf. ci-dessous, 613-618) n'ont rien de commun avec les dates vraies du calendrier empirique employé au Ve siècle. Il est probable que les légendes sur la capture d'une licorne en 481 considérée comme présage de la mort du Saint ont fait choisir 479, comme étant la première année après 481 où le calcul donnait un jour *ki-tch'eou* au 11e mois. Quant à la naissance, sa mention dans les deux *tchouan* semble due à des interpolations très tardives : le *Che ki so yin* (k. 47, 11b) avoue que « comme le *Tch'ouen ts'ieou* et ses Commentaires ne donnent pas la date de naissance de Confucius, l'âge exact du Saint n'est pas sûr », ce que confirme un commentateur du VIIe siècle, Lou Tö-ming, en signalant que de son temps encore certains exemplaires du *Kong-yang tchouan* n'avaient pas ce passage. La date cyclique est impossible; aussi l'interpolateur du *Kou-leang tchouan*, mieux avisé, l'a-t-il mise au 10e mois au lieu du 11e. La seule date ancienne est celle du *Che ki* qui ne donne ni le jour ni le mois ; elle paraît due au rapprochement de la date de mort dans la Suite du *Tch'ouen ts'ieou* et d'une tradition qui faisait vivre Confucius soixante-treize ans. Les dates de Confucius ne sont pas plus sûres que celles des autres écrivains anciens; tout ce que nous pouvons dire est qu'il a vécu dans la seconde moitié du VIe siècle et la première du Ve siècle, sans préciser davantage : il n'y aurait, autant qu'il me semble, aucune difficulté insurmontable à faire descendre les dates traditionnelles d'un quart de siècle environ.

une petite place forte dont son père était gouverneur. Sa famille prétendait représenter la branche aînée de la maison des ducs de Song, et par eux remonter jusqu'aux anciens rois de la dynastie Yin : le premier ancêtre avait abandonné ses droits au trône à son frère cadet, pour ne pas avoir à faire assassiner son oncle qui avait usurpé le pouvoir; un de ses descendants, chassé de sa patrie par la haine d'un ministre tout puissant, s'était réfugié au Lou où il avait été bien reçu et pourvu d'une charge : il fut l'arrière-grand-père de Confucius. Le jeune Kieou, né tardivement d'un père très âgé qui s'était marié à 70 ans, aurait été élevé par sa mère dans la pauvreté qui était le lot ordinaire des veuves de fonctionnaires sans fortune personnelle, réduites à faire valoir le petit lopin de terre qui leur était octroyé en guise de pension; il attribuait plus tard à cette pauvreté la variété de ses connaissances pratiques : « Quand j'étais jeune, j'étais d'humble condition, c'est pourquoi j'acquis de nombreuses capacités, mais ce sont des choses sans importance. »[1] Nous ne savons rien de lui avant les dernières années du VIe siècle[2] : il semble alors avoir accepté, après quelque hésitation, une fonction de Yang

1. *Louen yu*, p. 82.

2. J'ai essayé de donner une biographie de Confucius uniquement d'après le *Louen yu*, celui-ci étant le recueil le plus ancien de traditions le concernant : il va sans dire qu'on ne saurait reconstituer sa vie d'après un document de ce genre; il a toutefois l'avantage de ne présenter jamais les faits pour eux-mêmes mais seulement pour expliquer ou localiser des conversations sur la doctrine, et par suite d'échapper dans une certaine mesure à l'influence des thèmes du folk-lore et thèmes religieux qui auraient influencé davantage un ouvrage narratif. Je crois d'ailleurs que la vie de Confucius (non écrite) ne prit corps dans l'école que bien après la composition du *Louen yu*, à l'imitation des romans philosophiques qui eurent tant de vogue à la fin des Tcheou. — On trouvera un bon exposé de la biographie traditionnelle dans LEGGE, *Chinese Classics*, I, *Proleg.*, 56-90 d'après les travaux de Kiang Yong (XVIIIe siècle) : elle tient compte d'une couche de traditions plus récente, recueillies pour la plupart dans le *Li ki;* le premier arrangement chronologique est celui qu'a tenté SSEU-MA Ts'ien, *Che ki*, k. 47, V, 283; tous les travaux ultérieurs l'ont pris pour base. La tradition lui fait prendre

Hou, un officier de la famille Ki-souen, qui avait profité de la mort de son maître le premier ministre Yi-jou des Ki (P'ing-tseu) pour emprisonner le fils de celui-ci, Sseu, et s'emparer pour lui-même de la charge familiale de premier ministre (505), et qui cherchait sans doute à rallier autour de lui les familles nobles qui n'étaient pas de la clientèle des Ki. Après la défaite et la fuite de l'usurpateur (502), se sentant sans doute compromis, il songea un instant à se retirer auprès du second de celui-ci, Fou-jao de Kong-chan, qui tenait encore Pei le principal fief des Ki, et l'appelait à lui; son ami Tchong Yeou (Tseu-lou), un client des Ki, l'en empêcha et probablement le réconcilia avec Sseu (Houan-tseu) qui venait de prendre la charge héréditaire de premier ministre, et il entra au service des Ki[1] : une tradition le montre débutant comme intendant de Tchong-tou une de leurs cités, puis recevant une charge à la Cour[2]; il fut chargé d'une mission au Ts'i; et il semble qu'il

d'abord du service auprès du prince de Lou, puis perdre sa mère et ne pas reprendre de fonctions après le deuil, mais s'occuper pour la première fois d'enseignement et fonder sa première école; elle place aussi à cette époque un voyage à la cour des rois de Tcheou.

1. Ce fait que le *Mo-tseu* indique nettement et que corrobore la tradition sur son emploi d'intendant à Tchong-tou, a paru plus tard inconsistant avec l'idée qu'on se faisait de Confucius : il devint impossible d'admettre qu'il n'avait pas servi uniquement son prince; c'est pourquoi tous les passages du *Louen yu* où il est question des audiences du chef de la famille Ki sont interprétés comme s'appliquant à celles du prince de Lou, quelquefois en dépit de tout sens commun.

2. La tradition de l'école lui faisait remplir les hautes charges de Directeur des Travaux, puis Directeur des Criminels (*Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 14, 18 b); c'est très invraisemblable : ces charges étaient tenues héréditairement la première par le chef de la famille Meng, la seconde par le chef de la famille Tsang. D'autre part, on lui donne le premier rôle à l'entrevue des princes de Ts'i et de Lou à Kia-kou en 500 (*Tso tchouan*, 776-777; Granet, *Danses et Légendes*, I, 171-213); on lui attribue aussi un essai de rétablir le pouvoir princier en forçant les chefs des grandes familles à démanteler leurs places fortes (*Tso tchouan*, 781). Il est remarquable que dans le *Tch'ouen ts'ieou*, qui est la Chronique officielle du Lou à cette époque, le nom de Confucius ne soit même pas prononcé.

ait joui d'une haute faveur auprès du ministre, si on en juge par le rang que lui assigna le prince King de Ts'i en le recevant. Ce fut probablement la mort de Sseu (492) qui interrompit sa carrière : son fils et successeur Fei (K'ang-tseu) ne lui conserva pas ses bonnes grâces, et Confucius, pour quelque raison inconnue, dut résigner ses fonctions et même quitter le Lou. Par la suite, l'école confucéenne ne se résigna pas à ignorer la cause de cette disgrâce, et, reprenant le thème rebattu de l'influence néfaste des femmes sur le gouvernement, raconta que le prince de Ts'i et ses ministres, craignant que sous la bonne direction de Confucius, l'état de Lou ne devînt le premier de l'empire et qu'eux-mêmes n'eussent à en souffrir, envoyèrent au prince Ting quatre-vingt musiciennes et danseuses : il les accepta et pendant trois jours il n'y eut pas d'audience, et les affaires publiques ne furent pas traitées; Confucius alors renonça à ses fonctions. Il quitta le Lou accompagné de quelques clients attachés à sa fortune, Tchong Yeou (Tseu-lou), Yen Houei, etc., qui formèrent plus tard le noyau de ses disciples. Il semble qu'il ait passé sa vie à errer sans cesse de l'une à l'autre des petites cours de Wéi, Tch'en et Song, suivant ses sautes d'humeur et celles des princes qui le recevaient; dans ces voyages, diverses mésaventures (la liste assez courte paraît s'en être établie très tôt) lui donnèrent l'occasion de déployer la Vertu d'un Saint[1]. C'est sans doute pendant cette période qu'il fixa définitivement ses idées sur la science du gouvernement et le retour à la manière

1. Les quatre grandes épreuves de Confucius au cours de ses voyages (Houan T'ouei faisant abattre l'arbre sous lequel il se tenait au Song; ses départs forcés du Wéi; sa détresse entre Chang et Tcheou; et les sept jours de siège qu'il dut subir entre Tch'en et Ts'ai) constituent une suite dont l'ordre était fixé dès la fin du IVe siècle (*Tchouang-tseu*, k. 20, 373; *Lie-tseu*, k. 7, 175).

des Saints de l'antiquité, idées qui devaient faire le fondement de sa doctrine; c'est probablement alors aussi qu'il commença à tenir une véritable école dans les lieux divers de ses séjours. Enfin, la faveur dont jouissait auprès de Fei des Ki son disciple Tseu-yeou lui obtint la permission de rentrer dans son pays. Il s'installa à la capitale, et n'ayant à espérer aucune fonction publique, s'occupa à y organiser son école et son enseignement pour les nombreux disciples qu'attiraient le renom et la célébrité acquis pendant ses voyages. C'est là qu'il mourut quelques années plus tard.

On aimerait à retracer le portrait moral d'un homme qui a joué un rôle aussi considérable dans le développement de la pensée chinoise, connaître son caractère, sa manière d'être ordinaire. L'idéalisation rapide du maître rend malheureusement la chose impossible : le chapitre du *Louen yu* consacré à ce sujet n'est, en effet, que la description de l'homme idéal, du *kiun-tseu*, et n'est pas celle d'un homme réel et vivant[1]. Certains traits apparaissent cependant de ci de là qui l'éclairent d'un jour singulier. Confucius, comme Socrate, croyait avoir une sorte de démon familier : c'était le duc de Tcheou, le fils saint du roi Wen et l'ancêtre des princes de Lou, qui lui apparaissait en songe, et lui donnait des conseils, lui transmettant, sans doute, la sagesse des anciens[2].

Confucius ne laissa derrière lui aucun écrit; pour se rendre compte de ses idées, il faut les découvrir dans ce que nous a transmis son école. C'était une école dans le sens le plus strict : comme celles de tous les maîtres de ce temps, elle était tenue dans la

1. *Louen yu*, X, p. 91-100.

2. *Louen yu*, VII, 5, p. 60. « Le maître dit : « Comme je décline! Voilà longtemps que je n'ai plus vu en rêve le duc de Tcheou. »

seconde cour, celle de la salle principale de la maison, au fond de laquelle s'ouvrait la porte menant aux appartements intérieurs[1]. Il faut sans doute se représenter le maître assis face au Sud dans cette salle, dominant des quelques marches du terre-plein la cour où étaient assemblés les disciples, donnant son enseignement comme le prince donnait ses instructions aux vassaux dans les audiences solennelles, tandis qu'à d'autres moments il se mêlait à eux dans des entretiens familiers. Les disciples qui venaient étudier près de lui, lui payaient une redevance; mais il acceptait tous ceux qui se présentaient, quelque faible que fût leur rétribution[2]. Pour les études, il exigeait surtout de ses élèves de la réflexion : il voulait qu'ils fussent capables de compléter eux-mêmes ses leçons[3]. Il paraît avoir suivi le cadre de l'enseignement des écoles officielles[4] : laissant de côté la danse, le tir à l'arc, et l'art de conduire les chars, en un mot tout le cycle du semestre d'été, il reprenait le cycle du semestre d'hiver, rites, musique, littérature. Il faisait étudier le *Chou king* et le *Che king*, ce dernier surtout; il faisait de véritables cours sur les rites, et certains chapitres du *Li ki*, bien qu'évidemment beaucoup plus modernes, nous offrent un écho au moins de sa manière. D'autre part, on lui attribue l'idée d'employer la chronique officielle du pays de Lou, le *Tch'ouen ts'ieou*, comme manuel de politique et de philosophie de gouvernement, et plusieurs recensions de ce qui

1. C'est pourquoi les disciples sont appelés les hommes de la porte *men jen* (*Louen yu*, XI, 14, p. 106), ou encore les disciples de la porte *men-ti-tseu* (*Ibid.* IX, 2, p. 80). L'expression est restée courante en chinois.

2. *Louen yu*, VII, 7, p. 61.

3. *Ibid.*, VII, 8, p. 61.

4. Sur ces écoles, voir ci-dessus, p. 131.

passait pour son enseignement sur ces questions nous ont été transmises[1]. Enfin, le *Yi king* fit partie aussi de l'enseignement Confucéen, soit que le maître lui-même, qui, vers la fin de sa vie surtout, paraît avoir pris goût à cet ouvrage, l'eût mis parmi ses livres proprement classiques, soit qu'il y fût entré seulement par le fait de disciples qui composèrent un des Appendices de cet ouvrage et introduisirent des notes et des remarques dans un autre.

C'était un cycle complet d'études que dirigeait Confucius dans son école, et ces études avaient un caractère nettement traditionaliste. Il n'enseignait pas une certaine doctrine philosophique : il donnait des leçons sur les livres de l'antiquité, sur les rites et sur la politique; sa doctrine, quand, au hasard des leçons, il en développait quelque point à ses disciples, ne devait pas apparaître comme une nouveauté, mais comme le produit naturel des vieux textes. Aussi, comprend-on qu'il se soit refusé à lui-même toute originalité de pensée : « Je transmets et n'invente pas », déclare-t-il; le système qu'il construisit, malgré tout ce qu'il contenait de neuf, ne fut jamais, à ses yeux, qu'une interprétation correcte de la pensée des maîtres anciens, et ce qu'il y ajoutait de personnel lui resta toujours caché.

Le but de Confucius[2], c'est le bon gouvernement

1. Ce sont les commentaires dits *Kong-yang tchouan*, *Kou-leang tchouan*, et la partie non narrative du *Tso tchouan*.

2. Je me suis efforcé d'exposer les théories de Confucius telles qu'on les trouve exposées dans le livre le plus ancien de traditions relatives à lui, composé dans son école, ses « Entretiens », *Louen yu*, en laissant de côté tout ce qui est rapporté dans le *Li ki*, parce que les textes de cet ouvrage, beaucoup plus récents, ont subi l'influence des penseurs du IVe siècle. Même les plus vieux opuscules du *Li ki*, le *Tchong yong*, et le *Tai hio*, ont l'inconvénient d'être un système (alors que Confucius semble bien n'avoir jamais réduit ses doctrines en système), et par suite de nous donner des idées repensées et remaniées par des disciples. Le *Louen yu* lui-même n'a d'ailleurs pas la valeur

du peuple : il prend la suite des anciens maîtres de l'Ecole des Scribes et de leur doctrine de gouvernement; l'individu, en tant que tel, reste aussi complètement étranger à ses recherches qu'aux leurs, la pensée du perfectionnement individuel ne lui vient même pas. C'est la Vertu du Souverain, l'influence surnaturelle qu'il tient de sa charge, du « mandat céleste », qui fait la bonne ou la mauvaise conduite du peuple. « Gouverner signifie être correct; si vous conduisez le peuple en étant correct, qui osera n'être pas correct? »[1] Ce thème reparaît sous diverses formes : « Si le prince est personnellement correct, il régira sans avoir à faire de lois, s'il est personnellement incorrect, quand même il ferait des lois, celles-ci ne seraient pas suivies. »[2] A chaque qualité du prince correspond, en effet, une qualité inverse du peuple : « K'ang des Ki demanda ce qu'il fallait faire pour que le peuple fût respectueux, loyal et s'efforçât à la vertu. Le maître dit : Que le prince en approchant de lui soit grave, et le peuple sera respectueux, que le prince soit filial et compatissant, et le peuple sera loyal; que le prince élève les bons et instruise les incapables, et le peuple fera effort. »[3] Mais aussi aux vices du prince correspondent des vices des sujets, de sorte qu'il est responsable de leur mauvaise conduite : « Si vous n'aviez pas de convoitise, les gens ne voleraient pas, même payés pour cela! » L'influence des supérieurs sur les inférieurs est inéluctable comme une loi naturelle : « La vertu du souverain est pareille au vent, celle des petites gens à l'herbe : l'herbe doit se courber quand le vent passe

---

qu'aurait une œuvre originale de Confucius : c'est une compilation relativement tardive; mais il représente l'état le plus archaïque que nous puissions saisir de la doctrine confucéenne.

1. *Louen yu*, XII, 17, p. 122.
2. *Louen yu*, XIII, 6, p. 130.
3. *Louen yu*, II, 20, p. 16.

sur elle. »[1] Ce n'est pas l'exemple du prince qui conduira le peuple au bien[2], c'est sa Vertu qui le transformera : « Celui qui gouverne au moyen de sa Vertu est pareil à l'Etoile Polaire qui reste fixe en son lieu, pendant que toutes les étoiles la saluent. »[3]

Cette Vertu n'est complète que chez les Saints; mais si, dans les temps dégénérés où vivait Confucius, il ne se produisait pas de Saints, il était du moins possible de se rapprocher de leur idéal en devenant ce saint de second degré qu'avait défini l'école des Devins, l'Homme Supérieur, *kiun-tseu*. Aucun obstacle ne s'y oppose. « Par leurs qualités innées, *sing*, les hommes sont proches les uns des autres, c'est par leurs qualités acquises, *si*, qu'ils se distinguent ». Chacun peut se transformer : « il n'y a que les plus grands savants et les pires idiots qui ne changent jamais! »[4] La première chose à faire est de se livrer à l'étude, ainsi que l'avait déjà affirmé l'école des Devins à qui Confucius a emprunté cette conception; mais il entend l'étude de toute autre façon, et la divination n'y joue plus le premier rôle : « Que (celui qui veut devenir) un Homme Supérieur étudie à fond toute la littérature, qu'il se règle par les rites, et il pourra ne pas faire de faux pas. »[5] Mais il faut savoir choisir ce

1. *Louen yu*, XII, 18, 19, p. 122, 123. La citation précédente est tirée du même passage.

2. Les interprètes européens ont attribué à Confucius la théorie que l'exemple du prince convertissait le peuple (cf. LEGGE, *Chinese Classics*, I, *Prolegomena*, 106; DVORAK, *China's Religionen*, I, 188 et suiv., etc.). Il n'y a dans le *Louen yu* (ni les ouvrages plus récents, *Tcheng yong*, *Taï-hio*, etc.) aucun passage qui fasse intervenir l'exemple du prince comme origine de la conversion du peuple. La théorie de Confucius dérive de celle du *Hong fan*, et de façon générale des idées religieuses du temps sur la Vertu Royale, et l'exemple n'a rien à y faire. C'est chez Mo-tseu qu'apparaît la théorie de l'imitation des supérieurs par le peuple comme moyen de transformer celui-ci.

3. *Louen yu*, II, 1. p. 9.

4. *Ibid.* XVII, 2, 3, p. 182. La citation précédente est tirée du même passage.

5. *Louen yu*, VI, 25, p. 57.

qu'on veut étudier, car « s'appliquer aux doctrines hétérodoxes, c'est dangereux, oui! »[1] La littérature qu'il faut étudier, ce sont les écrits laissés par les Saints de l'antiquité, surtout le *Che king*[2]; il y a de plus les rites et la musique qui complètent l'éducation[3].

L'étude n'est pas tout : pour devenir un Homme Supérieur, il faut savoir s'imposer un perfectionnement moral, dont le but sera l'acquisition de la vertu cardinale de la doctrine de Confucius, l'Altruisme, *jen*, et qui consiste à « aimer autrui »[4]. C'est en cette vertu que peut se résumer la perfection de l'Homme Supérieur. « Si le *kiun-tseu* délaissait l'Altruisme, comment remplirait-il les exigences de ce nom? Le *kiun-tseu* ne peut être opposé à l'Altruisme, même le temps d'un repas! »[5] C'est cette vertu qui est la base de la maxime par laquelle doivent se régler les rapports des hommes entre eux : « Ce que vous ne voulez pas qu'autrui vous fasse, ne le faites pas à autrui! »[6] Aussi piété filiale, *hiao*, et piété fraternelle, *ti*, en sont les fondements[7] : en effet, en s'exerçant à l'Altruisme dans les devoirs envers les proches on apprendra à le pratiquer envers les autres hommes. Cet Altruisme n'est pas sans nuances, ce n'est pas un

1. *Louen yu*, II, 16, p. 14. Sur le sens de cette phrase très discutée voir Haas, *Lun yü II, 16*, ap. *Asia Major, Prelimin. Vol.*, 145-164.
2. *Ibid.*, II, 15, 16, p. 14.
3. *Ibid.*, VIII, 8, p. 75.
4. *Ibid.*, XII, 12, p. 124. — On traduit ordinairement *jen* par Humanité, probablement dans l'espoir de conserver une trace du jeu de mots chinois entre *jen* homme, et *jen* vertu d'altruisme; mais cette traduction rend beaucoup de passages du *Louen yu* inintelligibles. J'ai emprunté au P. Wieger, *Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions Philosophiques en Chine*, p. 134, la traduction *altruisme* qui est la meilleure qu'on puisse donner de ce terme.
5. *Ibid.*, IV, 5, p. 30.
6. *Ibid.*, XII, 2, p. 115; V, 11, 41; XV, 23, p. 156. Dans les deux derniers passages, l'aphorisme est prononcé par le disciple Tseu-kong.
7. *Ibid.*, I, 1, p. 2.

amour englobant l'humanité entière, sans distinction des proches et des indifférents (c'est en cela qu'il se distingue de l'Amour Universel que prêcha un peu plus tard Mo-tseu); au contraire, l'Altruiste, *jen-tchö*, doit avoir des sympathies pour les bons et des antipathies pour les méchants, très marquées : « Le maître dit : C'est seulement l'Altruiste qui est capable d'aimer autrui, qui est capable de haïr autrui! »[1]

La manière d'atteindre à cet Altruisme consiste essentiellement à « se vaincre soi-même et revenir aux rites »[2]. Se vaincre soi-même, c'est supprimer en soi l'amour de la supériorité sur autrui, la vantardise, le ressentiment, la convoitise, et encore n'est-ce peut-être pas suffisant, bien que difficile[3]. Et c'est dans la morale telle que les rites la codifient qu'on trouvera un guide sûr : il ne faut rien regarder, ni écouter, ni dire, ni faire qui soit contraire aux rites[4]. De là l'extrême importance des rites dans le confucianisme : ce ne sont que des règles pratiques d'application de l'Altruisme à des cas particuliers des relations humaines, mais comme ces règles remontent aux Saints de l'antiquité, elles tirent de leur origine une force impérative.

Ainsi un double effort, science et morale, voilà ce que doit faire celui qui veut être Homme Supérieur. La science seule n'est pas assez : « Pour un homme, sans altruisme, à quoi bon les rites? Pour un homme, sans altruisme, à quoi bon la musique? »[5] Et le savant s'aperçoit bien de ce qui lui manque : « l'Altruiste se repose dans l'altruisme; le savant désire l'altruisme. »[6] Aussi est-ce l'effort moral qui doit

1. *Louen yu*, IV, 3, p. 30.
2. *Ibid.*, XII, 1, p. 114.
3. *Ibid.*, XIV, 2, p. 140.
4. *Ibid.*, XII, 1, p. 114.
5. *Ibid.*, III, 2, p. 19.
6. *Ibid.*, IV, 2, p. 29.

passer le premier : « Un disciple doit pratiquer la piété filiale à l'intérieur, la piété fraternelle à l'extérieur, être zêlé et sincère, débordant d'amour pour tous, et être l'ami des altruistes; et si, après avoir agi ainsi, il a du temps de reste, qu'il étudie la littérature! »[1] C'est ce double effort que Confucius appelle d'un terme général « se cultiver soi-même », *sieou kï*[2]. Cette « culture » achevée, l'Homme Supérieur parvenu à ses fins sera presque pareil à ce qu'est naturellement le Saint. Pas tout à fait pourtant : « Ceux qui de naissance ont la science sont les plus hauts; ceux qui par l'étude ont acquis la science viennent après! »[3]. Les premiers sont les Saints, les seconds les Hommes Supérieurs.

Mais cette culture individuelle n'est pas un but, elle n'est qu'un moyen : « Tseu-lou interrogea sur l'Homme Supérieur. Le maître répondit : Il se cultive en toute révérence. Tseu-lou dit : Est-ce tout? Le maître répondit : Il se cultive afin de purifier son prochain. Tseu-lou dit : Est-ce tout? Le maître répondit : Il se cultive afin de purifier le peuple entier, c'est à quoi Yao et Chouen s'appliquaient. »[4] Ce n'est donc pas pour son bénéfice particulier, mais pour celui du peuple entier, que l'on doit chercher à se perfectionner (ce qui est conforme à la vertu d'altruisme). Et ce bénéfice du peuple n'est pas à chercher dans des conversions individuelles qui insensiblement aboutiront de proche en proche à une réforme générale. Il n'y a, en effet, aucun effort intelligent à attendre du peuple : « Le peuple, on peut lui faire suivre (un cours d'action); on ne peut le lui faire comprendre. »[5] Il n'y a donc pas à compter sur lui. La con-

1. *Louen yu*, I, 6, p. 4.
2. *Ibid.*, XIV, 45, p. 156.
3. *Ibid.*, XVI, 8, p. 177.
4. *Ibid.*, [illegible], 45, p. 156.
5. *Ibid.*, VIII, 9, p. 75.

version ne peut venir que d'en haut, des gouvernants, grâce à ce pouvoir merveilleux dont est revêtu le Saint, et que Confucius attribue également à son Homme Supérieur. Si un de ceux qui gouvernent le peuple, prince ou ministre, est un *kiun-tseu*, il rétablira d'un seul coup par sa Vertu l'ordre universel : « s'il y avait un (vrai) roi, en une génération, l'Altruisme règnerait. »[1].

Ainsi la morale de Confucius n'était pas destinée au vulgaire : foncièrement aristocratique, comme la société de son temps, elle ne s'adressait qu'aux maîtres du peuple; et tout l'effort dépensé ne devait produire d'effet utile que si l'Homme-Supérieur devenait un de ceux-ci : s'il restait simple particulier, il serait entièrement perdu. Ce n'est pas à dire que les fonctionnaires ordinaires, voire les simples patriciens fussent dispensés de faire cet effort; tout noble pouvait être appelé par le souverain à recevoir la charge de ministre : il devait se tenir prêt à cette éventualité, sans la rechercher, et se « cultiver » en vue d'elle.

Tel est dans ses grandes lignes le système de Confucius, sinon tel qu'il le concevait lui-même, du moins comme on l'enseignait dans son école un siècle environ après sa mort. Outre l'influence considérable qu'y tient la notion presque religieuse du Saint et de sa Vertu, sa principale caractéristique est d'être un système de morale sociale et non individuelle : l'homme n'y est jamais considéré en lui-même, mais toujours dans ses relations avec la société, maître (prince ou ministre) ou sujet. Le perfectionnement de chaque individu n'y apparaît qu'accessoirement, comme un des procédés qui permettent la formation de l'Homme Supérieur qui d'un coup, par sa Vertu mystérieuse, fera régner l'ordre et l'harmonie universelle dans le

3. *Ibid.*, XIII, 12, p. 131.

monde. Et cependant, c'est par là que la doctrine de Confucius est originale : d'abord, il a le premier en Chine compris que science et morale étaient choses distinctes; et de plus, sans le vouloir, il a esquissé, dans sa recherche de l'état d'Homme Supérieur, quelques traits d'une véritable morale individuelle qui transparaît dans les déformations que lui impose le système. A certains points de vue (surtout par son attachement à la vieille théorie de la Vertu du Saint), il se rattache bien à ces anciens Scribes qu'il aimait tant; mais par d'autres au contraire il touche aux philosophes plus originaux qui viendront après lui, et les fait pressentir. Avec lui, la philosophie chinoise sort de l'enfance.

II. — Mo-tseu.

L'œuvre de Confucius fut continuée au v[e] siècle par un génie plus original, Mo Ti, ou, comme on l'appelait poliment, sire Mo, Mo-tseu. Sa vie est encore moins connue que celle de Confucius; les seuls points qui paraissent établis, non sans discussion, sont qu'il était, lui aussi, originaire du Lou[1] et qu'il vécut pendant la seconde moitié du v[e] siècle. Il fonda une école, on ne sait quand ni où, et c'est sa renommée de maître d'école qui fit sa fortune : un de ses disciples, Wen-tseu de Lou-yang, était un petit-fils du roi P'ing de Tch'ou (528-515) et un fils du ministre de la guerre de ce pays Tseu-ki (mort en 478), et était lui-même conseiller du roi Houei (487-430)[2]. Ce prince s'engoua

1. On l'a fait naître aussi au Song, ce qui est probablement une erreur, ou même au Tch'ou, ce qui n'est pas soutenable. Son origine au pays de Lou, sans être absolument sûre, est ce qui est le plus vraisemblable, et c'est l'opinion la plus généralement admise, avec raison; voir Souen Yi-jang, *Mo-tseu heou yu*, k. 1, 1 b; cf. Forke, *op. cit.*, 29.

2. *Kouo yu*, k. 18, 3a (*Tch'ou yu*). — Le nom réel du personnage est inconnu : Wen-tseu n'est qu'un titre posthume. M. Souen Yi-jang, dans son *Mo tseu heou yu*, k. 1, 5 a (cf. Forke, *loc. cit.*, 8) a supposé

des doctrines de son maître, le fit venir avec lui dans son apanage, et s'en fit suivre à la cour; il finit même par le présenter au roi Houei vers la fin du règne de celui-ci[1]. Mais l'entrevue n'eut pas de succès; et Mo-tseu était de retour dans le Lou dans les dernières années du v[e] siècle[2]. C'est là probablement qu'il établit définitivement son école et qu'il finit sa vie, dans les premières années du IV[e] siècle[3].

Mo-tseu aimait moins que Confucius les choses de l'antiquité : il aimait les livres malgré quelques boutades qu'on lui attribue, et on raconte qu'envoyé en

---

qu'il s'agissait du ministre de la guerre K'ouan, qui succéda à la charge de son père Tseu-k'i en 478, mais cette hypothèse est peu vraisemblable, et Wen-tseu était plus probablement un de ses frères.

1. *Mo-tseu*, k. 12; 552. On place d'ordinaire l'entrevue en 438, date qui est loin d'être sûre, mais n'est pas invraisemblable, car le texte la place dans les dernières années du roi Houei qui mourut en 430.

2. Une anecdote le montre rappelant du Ts'i son disciple Chang Tcho qui y avait une charge, parce que ce pays avait attaqué trois fois le Lou sa patrie en 412, 411 et 408 (*Mo-tseu*, k. 13, 581); deux autres le mettent en rapport avec T'ai-kong de Ts'i et son général Hiang Tseu-nieou au sujet d'une attaque projetée contre le Lou (*Ibid.*, 579), elles se rapportent probablement aux incursions de 412-403, car T'ien Ho gouvernait le Ts'i longtemps avant d'avoir usurpé le trône, et le titre posthume de T'ai-kong est simplement dû à la date tardive de la rédaction de ce chapitre, recueil d'anecdotes et de souvenirs compilé par les disciples du maître longtemps après sa mort. Ces dates ne sont pas en contradiction avec les passages du chapitre Contre la Guerre, *Fei kong* où il déclare que « maintenant » l'empire est partagé en quatre entre le Ts'i, le Tsin, le Tch'ou et le Yue, car, bien que le Tsin eût disparu de la scène politique après l'assassinat du comte de Tche en 453, le partage définitif de la principauté ne fut reconnu officiellement que cinquante ans plus tard, et dans l'intervalle son prestige pouvait rester grand aux yeux d'un homme qui vivait au loin.

3. Le passage des parties authentiques du *Mo-tseu* qui fait allusion à l'événement le plus récent est la phrase qui lui est attribuée sur les gens de Tcheng qui « ont trois fois assassiné leurs princes », ce qui se rapporte aux meurtres de Ngai (456), Yeou (423) et Siu (396). La mention du prince K'ang de Ts'i sous son titre posthume (k. 8, sect. 32, Forke, 369) ne peut suffire à faire descendre jusqu'après sa mort (379) la composition du chapitre contre la musique (un des chapitres authentiques), mais doit être simplement une interpolation des disciples éditeurs. Quant au passage sur Wou K'i (k. 1, Forke, 162) et sa mort en 381 a. C., il n'a aucune importance, se trouvant dans un des chapitres non authentiques.

ambassade au Wei, il en emporta une cargaison dans son char. Mais il avait la haine de la musique dont il faisait la source de toute la corruption et l'immoralité de son temps. Un de ses traits caractéristiques était une grande piété : il croyait à la puissance du Seigneur d'En-Haut, qu'il appelle de ce nom bien plus souvent que du nom moins personnel de Ciel, il croyait aux âmes des morts; et il était convaincu de leur intervention constante dans les affaires de ce monde en faveur du bien. Mais les démonstrations rituelles extérieures lui déplaisaient : il condamnait le long deuil de trois ans qu'il aurait voulu remplacer par un deuil de trois mois, il condamnait les cérémonies trop compliquées, trop longues, la musique surtout. Sa religion était une religion toute personnelle, qui consistait d'abord à se conformer à la volonté du Ciel, et qui par son individualisme s'opposait à la religion toute sociale de la Chine antique. C'est sur ce point qu'il s'opposait le plus nettement aux Confucéens, pour qui les rites avaient une valeur en eux-mêmes, et qui aimaient à les accomplir sans se soucier à qui le culte s'adressait : il était religieux et eux ritualistes.

Au point de vue littéraire, il fut surtout un dialecticien, un logicien : le premier, il eut le souci de l'enchaînement logique des idées. Avant lui, les livres étaient des suites de paragraphes sans lien, avec des idées jetées pêle-mêle, comme au hasard, jamais exposées en entier; tel est par exemple l'aspect du *Hi ts'eu*, un ouvrage à peine plus ancien que lui. Au contraire, Mo-tseu coordonne ses idées en des sortes de leçons où il expose successivement les points capitaux de sa doctrine; dans chaque chapitre, il s'efforce d'exposer un point spécial tout entier, en définissant les termes et en faisant face à toutes les objections. Il ne se contente pas d'affirmer, il veut prouver,

et cela est quelque chose d'absolument nouveau en Chine. Ce fut certainement une des causes du grand succès de son école. C'était une école au sens propre, où les élèves venaient apprendre l'art de la discussion. Ils en profitèrent vite, et presque trop bien. Mo-tseu mourut au début du IVe siècle, et, presque aussitôt après lui, son école d'abord, puis des écoles rivales déversèrent sur le monde chinois des flots de sophistes pour qui l'art de la discussion était tout, et la pensée seulement un accident. Mais s'ils abusèrent de l'outil qu'avait créé leur maître, celui-ci n'en avait pas moins rendu un grand service aux Chinois en leur apprenant à organiser logiquement leur pensée.

Il existe sous le nom de Mo-tseu un recueil volumineux de 53 sections réparties en 15 chapitres[1]. Le noyau en est constitué par dix chapitres (sections 8-37) qui présentent la doctrine sous forme d'enseignement direct du maître : ils sont si nettement du même style, de la même main, et ce style est si particulier, qu'il est impossible de ne pas admettre qu'ils re-

1. Il y avait primitivement 71 sections (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 15 b); dix-huit sont perdues. Des 53 qui subsistent, vingt-quatre seulement (8-39, les sections 22-24, 29-30, 33-34 et 38 étant perdues) paraissent remonter, sous une forme malheureusement trop souvent retouchée, à l'œuvre authentique de Mo-tseu; les sections 46-48 sont un recueil d'anecdotes et de discours de Mo-tseu (analogues à ce qu'est le *Louen yu* pour Confucius) compilé probablement au cours du IVe siècle; les sections 49-50 sont un recueil du même genre mais plus récent; les sections 1-7 sont également l'œuvre de l'école, et semblent dater du IIIe siècle; les sections 40-45 qui appartiennent aussi au IIIe siècle sont attribuées avec vraisemblance par M. Hou à cette branche de l'école que l'auteur du k. 33 de *Tchouang tseu* appelle Pie-Mo (sur laquelle voir ci-dessous, p. 537-540) et qui s'était spécialisée dans la Dialectique; enfin les sections 52-71 qui traitent de l'art de défendre et d'assiéger les places fortes doivent de leur côté provenir d'une branche particulière de l'école. Voir Hou Che, *Tchong kouo tchö hio che ta kang*, I, 151-152, et *The Development of the Logical Method in ancient China*, p. 53-54 (les numéros donnés aux sections de *Mo-tseu* par M. Hou diffèrent des miens, parce que celui-ci, par un procédé regrettable, a changé le numérotage traditionnel en ne comptant pas les sections perdues).

présentent les écrits de Mo-tseu lui-même[1]. Ils ont cela de particulier qu'il existe de chacun d'eux trois rédactions différentes, mais souvent très proches les unes des autres; la même main se sent à travers toutes trois; il faut évidemment y voir les rédactions dissemblables appartenant aux trois écoles entre lesquelles les disciples de Mo-tseu se partagèrent au IIIe siècle[2].

Ces chapitres sont dans un style nettement oratoire : Mo-tseu avait tenu à conserver à ses leçons cette forme du discours oral dans laquelle il excellait. Cela leur donne souvent une marche lente et un peu hésitante, avec des redites et des longueurs que le genre imposait.

En dehors de ces dix chapitres qui étaient l'œuvre propre du maître, composés par lui de son vivant, les disciples réunirent après sa mort une série de petits enseignements très brefs, de conversations, de discussions avec des disciples, avec des princes, avec des

1. Les érudits chinois s'y refusent ordinairement parce qu'ils contiennent l'expression « le maître Mo-tseu a dit », d'où ils concluent que c'est l'œuvre de ses disciples (voir par exemple *Sseu k'ou ts'iuan chou ts'ong mou*, k. 117, 1 a). Mais il y a là une formule que, dans tous les ouvrages des philosophes de cette époque, les disciples ont introduite par respect en les étudiant et en les transmettant; à elle seule, elle est un argument un peu faible en face de l'homogénéité remarquable du style de tous ces chapitres sinon dans leur entier, au moins en certains de leurs passages.

2. Forke, *loc. cit.*, 22-23 émet cette hypothèse très vraisemblable; mais il ajoute que c'étaient probablement trois versions prises oralement par différents élèves, et qu'une partie des différences tient à la nécessité de traduire la langue parlée en langue écrite. Il n'est pas probable qu'à cette époque langue parlée et langue écrite aient beaucoup différé. Cette hypothèse est d'autant plus inutile que M. Forke admet l'existence d'un texte primitif : on ne voit guère comment les mauvaises recensions des cahiers de cours d'élèves auraient pris dans l'école la place de ce texte original écrit par le maître lui-même. Il me paraît plus simple d'admettre que, depuis leur séparation, les trois écoles, transmettant avec plus ou moins d'exactitude ces textes qui leur servaient de manuels d'étude, et les commentaires et réflexions des maîtres successifs, ont fini par constituer les trois versions sensiblement différentes qui nous sont parvenues.

personnages divers, dans le genre du *Louen yu* de Confucius : cela forme les sections 46 à 48 du livre actuel[1]. Des anecdotes du même genre, mais plus tardivement compilées (comme celles que le *Li ki* a recueillies sur Confucius) forment les sections 49 et 50. De petits manuels de logique attribués au maître, mais bien plus récents, avec un commentaire, forment les sections 40-45. Enfin diverses autres productions de l'école ont été ajoutées en tête et en queue de l'ouvrage. Toute l'activité de l'école de Mo-tseu est ainsi représentée jusque vers la fin des Tcheou, pendant deux siècles environ.

Le système de Mo-tseu est au fond un développement logique de celui de Confucius, auquel il tient de très près, malgré toutes les divergences. La principale différence vient de ce que Mo-tseu ne cherche pas la justification de sa théorie dans l'autorité des anciens Saints, mais la demande au raisonnement et à la logique. Les vieilles conceptions des Scribes et des Devins sur le Saint, l'Homme Supérieur et leur Vertu, que Confucius avait conservées pieusement, sont abandonnées complètement; il n'emprunte à celui-ci que ce qu'il a créé d'original, cette notion d'Altruisme dont il avait fait la vertu fondamentale du *kiun-tseu;* Mo-tseu la développe, il la pousse à l'extrême, en fait l'Amour Universel, *lien-ngai*, et donne à ce concept abstrait la Vertu, l'influence active que son devancier attribuait à la puissance surnaturelle du Saint : c'est elle qui, appliquée, fera que tout sera bien. Mais cet Amour Universel va infiniment plus loin que l'Altruisme de Confucius : il ne s'agit

1. La comparaison de ces sections avec l'œuvre même de Mo-tseu est intéressante pour se rendre compte à quel point les anecdotes conservent vraiment la doctrine du maître; cela peut servir d'indication pour la valeur du *Louen yu* par rapport à l'enseignement de Confucius.

plus d'aimer les hommes en quelque sorte par rang et par classe, de moins en moins à mesure qu'on s'éloigne du centre, c'est-à-dire de soi-même et de sa famille; dans l'Amour Universel, tous, proches et distants sont également confondus; l'amour qui fait des distinctions, *pie-ngai*, n'est pas une vertu, bien au contraire, il est la cause de tout le mal du monde; c'est l'amour qui ne fait pas de distinctions qui seul sauvera le monde. « C'est l'affaire du Saint de régler « le monde : il doit (donc) savoir d'où vient le désor- « dre pour être capable de le régler; s'il ne sait pas « d'où vient le désordre, il ne sera pas capable de le « régler. C'est comme un médecin qui veut lutter con- « tre une maladie : il faut qu'il sache d'où vient la « maladie pour être capable de lutter contre elle... « Or, quand on examine l'origine du trouble, l'origine « est le manque d'amour mutuel... Si dans le monde « il y a des voleurs, c'est pour cette raison : le voleur « aime sa maison et n'aime pas la maison d'autrui; « c'est pourquoi il vole dans la maison d'autrui « pour avantager la sienne; le voleur s'aime lui-même « et n'aime pas les autres, c'est pourquoi il vole les « autres pour s'avantager lui-même. Quelle est la « cause de tout cela? C'est le manque d'amour mutuel. « S'il y a des grands-officiers qui causent du désordre « dans les familles voisines, qui attaquent la princi- « pauté de leurs voisins, c'est aussi pour cette raison... « Tous les désordres du monde ont cette raison et elle « seule : si on en examine la cause, ils proviennent du « manque d'amour mutuel... Si dans le monde régnait « universellement l'amour mutuel, aucun état n'atta- « querait un autre état, aucune famille ne troublerait « une autre famille, voleurs et brigands n'existeraient « pas, princes et sujets, pères et fils seraient tous « filiaux et bons. Ainsi le monde serait bien gou- « verné... C'est pourquoi notre maître, maître Mo

« dit : « Nous ne devons qu'exciter à l'amour d'au-
« trui... » On dit : « Oui, cet Amour Universel serait
« excellent, mais c'est la chose la plus difficile du
« monde. » Notre maître, maître Mo dit : « C'est
« simplement parce que vous n'en comprenez pas
« les avantages. Attaquer une place fortifiée, com-
« battre en rase campagne, sacrifier sa vie pour la
« gloire, c'est ce qu'il y a de plus difficile au monde
« pour le peuple; or si le prince l'ordonne, nobles et
« roturiers sont capables de le faire. A plus forte
« raison seraient-ils capables de s'entre-aimer univer-
« sellement, et de s'entr'aider, car c'est tout autre
« chose!... D'où viennent (ces maux)? Est-ce de
« l'amour d'autrui, de l'avantage d'autrui? Evidem-
« ment non : ils viennent de la haine d'autrui, de
« la violence envers autrui. Et dans le monde la
« haine et la violence viennent-elles de (l'Amour)
« Universel ou de (l'amour qui fait) des distinctions
« de personnes. Evidemment de l'amour qui fait des
« distinctions de personnes. Donc c'est l'amour qui
« fait des distinctions de personnes qui est cause de
« tous les maux du monde; par conséquent il est mau-
« vais... » Aussi notre maître, maître Mo dit-il :
« L'(amour) universel doit remplacer celui qui fait des
« distinctions de personnes... » On dit : « Cet Amour
« Universel est bon, il est juste; mais il ne peut être
« mis en pratique!... Nous désirons tous cet Amour
« Universel, mais c'est une chose impraticable. »
« Mais cet Amour Universel est très avantageux, et
« bien plus facile à pratiquer qu'on ne se l'imagine.
« Je crois que s'il n'est pas pratiqué, c'est parce que
« les supérieurs n'y prennent pas plaisir. Si les su-
« périeurs y prenaient plaisir..., je crois que les
« hommes s'y élanceraient, comme le feu s'élance

1. C'est-à-dire l'amour où on aime soi-même et sa famille plus que les autres et la famille des autres.

« vers le haut, comme l'eau s'élance vers le bas; « rien au monde ne les arrêterait... »[1]

Ce principe d'amour universel doit être poussé jusqu'au bout, jusqu'au sacrifice de soi-même : « Tuer un homme pour sauver le monde, ce n'est pas agir pour le bien du monde; se tuer soi-même pour sauver le monde, c'est agir pour le bien du monde. »

C'est ce principe abstrait de l'Amour Universel qui est le centre de la doctrine de Mo-tseu, c'est de ce point de vue qu'il juge les princes et leur manière de gouverner, qu'il attaque leurs dépenses exagérées, leurs fêtes qui épuisent le peuple, et la longue période de deuil public qu'ils imposent à leurs sujets[2] : il aurait voulu qu'ils revinssent à la simplicité des anciens Saints qui se contentaient d'habits grossiers et d'une nourriture sans recherche, qu'ils simplifiassent les cérémonies par la suppression de la musique, luxe inutile. C'est par lui aussi qu'il condamne la guerre comme « la pire injustice » : « Tuer un homme est appelé être injuste : c'est un crime digne d'une mort; tuer dix hommes est dix fois plus injuste, c'est un crime digne de dix morts; tuer cent hommes est cent fois plus injuste : c'est un crime digne de cent morts. Aujourd'hui, tous les princes du monde savent le punir, ils le déclarent injuste. Mais, la plus grande injustice, faire la guerre, ils ne la punissent pas, au contraire ils la glorifient et la déclarent juste! Vraiment, ils ne savent pas qu'ils sont injustes... »[3]

C'est la pratique de l'Amour Universel qui seule fera que tout ira bien dans le monde. Les Saints ont

---

1. *Mo-tseu*, k. 4, Forke, 240; Legge, *Ch. Cl.*, II, *Proleg.*, 104-105. On trouvera un résumé succinct de ce chapitre dans Wieger, *Histoire des croyances religieuses*, 211.

2. *Mo-tseu*, k. 6, Forke, 301. C'est un des points de sa doctrine qui a le plus frappé les générations suivantes pénétrées de ritualisme confucéen, cf. Wou Yu, *A Neglected Side of Mo Tzù's Doctrina as seen through Hsün Tzù*, ap. *Shinagaku*, II, vii (1922), 1-18.

3. *Mo-tseu*, k. 5, 1 b-2 a, Forke, 267. Cf. Wieger, *loc. cit.*, 210-211.

bien gouverné le monde parce qu'ils le pratiquaient; c'est à lui seul qu'étaient dus leur influence et leur bon gouvernement. A l'origine les hommes ayant chacun leurs idées qu'ils cherchaient à faire triompher, l'égoïsme seul régnait : pères et fils, frères aînés et cadets luttaient pour leur avantage personnel; ils étaient comme des bêtes sauvages. Pour y remédier, on choisit l'homme le plus sage, le meilleur, le plus saint du monde, et on l'établit comme Fils du Ciel, puis on lui donna d'autres sages comme assistants; ainsi l'ordre commença à remplacer l'anarchie[1].

Mais il n'est pas nécessaire de régner ou d'être ministre pour que la pratique de l'Amour Universel fasse le bonheur du monde; il a son influence, sa Vertu propre et n'a pas besoin comme l'Altruisme de Confucius d'être porté par la Vertu du souverain. « Si on considérait son fils, son frère cadet ou ses sujets comme soi-même, serait-on inimical envers eux? S'il n'y avait plus ni haine ni inimitié, existerait-il des voleurs? Si on considérait la maison d'autrui comme la sienne, qui volerait?[2] » C'est donc le devoir de chacun de le pratiquer pour aider à la venue du bonheur universel.

Comment y arrive-t-on? Il faut pour cela pratiquer l'Altruisme, *jen*, et la Justice, *yi*. Comme pour Confucius, la pratique de l'Altruisme et de la Justice suppose un perfectionnement moral : « On doit se débarrasser de la gaîté et de la colère, du plaisir et du chagrin, de l'amour et de la haine », c'est-à-dire des passions; « il faut mettre les mains, les pieds, la bouche, le nez, les oreilles et les yeux au service de la Justice ». Mais ne peut pas pratiquer la Justice

1. *Mo-tseu*, k. 3 [sect. 12], 2 b, Forke, 219; cf. sect. 11 et 13.
2. *Mo-tseu*, k. 4, 3 a, Forke, 242.

qui veut : il faut connaître la vraie méthode. « Le maître Mo-tseu dit : Qui veut pratiquer la Justice et n'est pas en état de le faire, n'a sûrement pas trouvé la vraie méthode. Il est comme un charpentier qui veut tailler du bois et ne le peut parce qu'il ne sait pas faire le vrai usage du cordeau ». Dans cette recherche difficile, il ne faut pas refuser l'aide d'autrui : « Le Maître Mo-tseu dit : Les *kiun-tseu* de notre temps veulent pratiquer la Justice; mais quand on les aide à se perfectionner, ils sont mécontents. C'est juste comme quelqu'un qui voudrait construire un mur, et quand on viendrait l'aider à bâtir, serait mécontent. N'est-ce pas déraisonnable? »[1]

La vraie méthode de perfectionnement moral, Mo-tseu ne la cherche pas comme Confucius dans l'étude pure et simple de l'antiquité, soit dans les livres qui en sont les restes écrits, soit dans les rites qui en sont les restes crus par tradition. Pour lui, la morale repose sur quelque chose de plus profond : les hommes doivent « prendre le Ciel pour modèle, faire ce qui lui plaît et laisser de côté ce qui lui déplaît »[2]. Mais, ajoute-t-il, qu'est-ce qui plaît au Ciel et qu'est-ce qui lui déplaît? « Le Ciel aime l'équité et hait l'iniquité. Quand j'exhorte le peuple à agir avec équité, je fais ce que le Ciel veut, je remplis le désir du Ciel, le Ciel à son tour remplira mes désirs. »[3] Or le Ciel, pour Mo-tseu, c'est le Seigneur d'En-Haut, dieu personnel, et tout puissant qui sait tout; son œil est le soleil qui voit tout, éclaire tout, en sorte que « vis-à-vis du Ciel, il n'y a pas de gorge ombreuse, de retraite, de désert, que sa lumière ne voie »[4]. Un chapitre entier est consacré à cette théorie de la soumission à la

1. *Mo-tseu*, k. 12, 4 a; 555, 556 (les quatre citations de ce paragraphe).
2. *Mo-tseu*, k. 2, 4; 173.
3. *Ibid.*, k. 7, § 26; 315.
4. *Ibid.*, k. 7; 315.

volonté du Ciel, en ce sens qu'il faut interpréter justement sa volonté et s'y conformer[1]. C'est là ce qu'on doit étudier, c'est là ce qu'on doit savoir, c'est là la vraie méthode qu'on doit trouver. Et c'est pourquoi il déclare que la science consiste dans l'adoration du Ciel et des dieux, dans l'amour des hommes[2]. L'adoration du Ciel et des dieux, pour lui, ne tient pas dans l'accomplissement ponctuel de rites réguliers, mais dans la soumission à leur volonté et à s'y conformer, de même qu'aimer les hommes, c'est l'Amour Universel.

Mo-tseu n'a fait en somme que suivre la voie ouverte par Confucius, mais avec plus de conscience de son originalité, et moins de dévotion aux anciens. Sa pensée, plus profonde que celle de son devancier, a cherché à atteindre plus loin, jusqu'au principe premier de toute relation sociale, qu'il a cru trouver dans l'Amour Universel. C'est en plaçant là le fondement de la morale, que Mo-tseu a réussi à ramener à l'unité, à une doctrine absolument une et logique, les divers éléments que Confucius avait laissés séparés, quand il avait cherché le fondement de la morale hors de la conscience dans les Rites, et celui des relations sociales au contraire à l'intérieur de la conscience, dans l'Altruisme.

III. — Les Métaphysiciens.

Pendant que Confucius reprenait l'œuvre des anciens Scribes et la développait à sa façon, celle des anciens Devins était reprise de son côté par une école qui la continuait, la développait et la poussait très

1. *Mo-tseu*, k. 7, sect. 26-28; 314-342.
2. *Ibid.*, k. 12, § 48, n° 4, 566.

loin en en tirant une théorie métaphysique. L'œuvre de cette école tient toute entière dans un opuscule, le *Hi ts'eu*, aujourd'hui conservé parmi les Appendices du *Yi king*. Ce n'était pas un exposé dogmatique, et sous sa forme actuelle il est extrêmement confus. Il se compose essentiellement de petits textes très courts, entre lesquels sont venus s'insérer des fragments de commentaires. Le travail d'élaboration dura assez longtemps, mais il devait être entièrement achevé vers la fin du v[e] siècle avant notre ère[1]. Il servit ensuite de livre classique dans l'école confucéenne de Tseu-sseu, qui donna au *Yi king* sa forme définitive, et les notes et interpolations des maîtres de cette école achevèrent de lui donner son aspect disparate et incohérent actuel.

Les anciens Devins avaient toujours accordé aux hexagrammes une existence réelle analogue à celle des choses sensibles; c'est pourquoi il pouvait y avoir correspondance absolue entre eux et le monde. Mais ils n'avaient expliqué ni les rapports entre les choses divinatoires (hexagrammes) et les choses sensibles, ni la manière dont la correspondance s'établissait. Les auteurs du *Hi ts'eu* admirent eux aussi la réalité des hexagrammes; mais, se rendant compte que cette réalité ne pouvait être exactement la même que celle des objets ordinaires, ils imaginèrent de les mettre à part, et d'en faire un monde idéal dont ils constituèrent les éléments fondamentaux. Ainsi, en face du monde visible des choses matérielles, les auteurs du *Hi ts'eu* dressèrent le monde idéal de la divination; l'univers

---

1. La théorie du *yin* et du *yang* est mentionnée dans le *Mo-tseu*, k. 7, § 27, Forke, 324; mais bien que ce passage appartienne à l'un des chapitres authentiques, il est difficile d'en tirer une conclusion ferme, car il ne se rencontre que dans une seule des trois rédactions dans lesquelles ce chapitre comme tous ceux de son genre ont été conservés et peut être par conséquent une addition postérieure dans l'école à laquelle cette rédaction appartenait.

fut conçu comme existant en quelque sorte sur deux plans, le plan matériel où sont les hommes et les objets ordinaires, les 11.520 choses[2] ou, comme on dit plus vaguement, les dix mille choses, et le plan idéal de la divination où sont les soixante-quatre hexagrammes. Ces deux mondes sont également réels, également vrais, ils se correspondent d'ailleurs exactement, la divination le prouve, puisqu'elle permet de passer constamment de l'un à l'autre.

D'autre part, la théorie des trigrammes s'était complétée. On les avait d'abord rangés dans un ordre tel que, disposés en une colonne, on trouvât les deux trigrammes de forme et de sens exactement contraires, en prenant alternativement l'un en haut et l'autre en bas de la colonne, par exemple le premier *kien* et le huitième *k'ouen* (trois lignes pleines, trois lignes brisées; Ciel, Terre), le deuxième *touei* et le septième *ken* (une ligne brisée, deux lignes pleines; deux lignes pleines, une ligne brisée; Creux rempli d'eau, Montagne). On imagina ensuite de les disposer de façon à former une famille où *k'ien* (Ciel) était le père, et *k'ouen* (Terre) la mère, et les autres, suivant leurs formes, les fils et les filles; en sorte que les trigrammes, et, à plus forte raison, les hexagrammes dérivassent tous finalement de *k'ien* et de *k'ouen*, et fussent produits par l'action réciproque de ces deux. Les auteurs du *Hi ts'eu* partirent de là; mais puisque le monde était double, il n'était pas possible de dire simplement que tout dérive des trigrammes *k'ien* et *k'ouen*, car cela était vrai du monde idéal de la divination, mais non du monde sensible. D'autre part, si *k'ien* et *k'ouen* correspondent au Ciel et à la Terre, on devait distinguer entre les hexagrammes de ce nom

2. Ce chiffre est obtenu par des combinaisons des chiffres symboliques des figures et des lignes, cf. LEGGE, *Yi king*, 368-369 notes.

qui correspondent au ciel et à la terre matériels, et les trigrammes de ce nom, qui sont en quelque sorte les prototypes du ciel et de la terre. Il fallait donc chercher plus loin que le Ciel et la Terre : on se contenta d'appliquer au monde sensible cette notion de prototype que représentaient les deux trigrammes, et de donner aux concepts ainsi élargis les noms, nouveaux en philosophie, de *yin* et *yang*[1]. Le *yin* (correspondant à *k'ouen*), et le *yang* (correspondant à *k'ien*) étaient deux substances[2], ayant chacune sa Vertu propre *tö*, qui se produisaient l'une l'autre : « (Le *yin*) donnant naissance (au *yang*), (le *yang*) donnant naissance (au *yin*), c'est ce qu'on appelle un changement, *yi* »[3]; qui se transformaient et produisaient par leurs transformations toutes les choses du monde sensible. « Le va-et-vient perpétuel (du *yin* et du *yang*) est ce que l'on appelle la pénétration, *t'ong*; quand cela devient visible, c'est ce qu'on appelle les Corps, *k'i* »[4]. Ce va-et-vient d'ailleurs reçut un nom spécial : « Une succession de *yin* et de *yang* est ce que l'on appelle Tao »[5], ce qui permit d'exposer en

---

1. C'étaient deux mots populaires signifiant : *yin*, le côté à l'ombre; *yang*, le côté au soleil, d'une montagne ou d'une vallée; c'est dans le *Hi ts'eu* qu'ils apparaissent pour la première fois avec un sens philosophique.

2. On définit généralement le *yin* et le *yang* comme des forces : voy. Suzuki, *A brief history of early Chinese Philosophy*, 15-16; Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*; Hou Che, *Tchong-kouo tchö hio che ta kang*, k. 1, 78-79; Tucci, *Storia della filosophia cinese antica*, 15, etc. C'est une introduction injustifiée dans la pensée chinoise ancienne d'idées modernes qui lui sont entièrement étrangères.

3. *Hi ts'eu*, ap. *Yi king*, Legge, 355.

4. *Ibid.*, 377. — Le mot *k'i* signifie au propre vase; j'ai adopté le mot corps parce que la relation entre *k'i* et *wan-wou* me paraît être un peu comme celle des corps simples chimiques aux êtres et objets courants; il ne faudrait naturellement pas trop presser cette comparaison.

5. *Ibid.*, 372.

termes plus précis la suite des transformations : « ce qui est antécédent à la forme s'appelle *tao*, ce qui est subséquent à la forme s'appelle Corps, *k'i* »[1]. Ainsi il y a continuité ininterrompue du Tao aux choses; c'est une transformation qui se poursuit en phases successives, du *tao* qui n'a pas de forme jusqu'aux choses pourvues de forme, en passant par ce qui, sans avoir de forme, est visible; les choses matérielles sont faites de *tao* au degré de transformation ultime; et le *yin* et le *yang* ne sont pas les forces qui président à cette transformation puisqu'ils sont le *tao* même : en effet, dans le *Hi ts'eu*, le *tao* n'est jamais défini en soi, mais toujours en rapport avec le *yin* et le *yang* dont il n'est que la somme[2].

Corrélativement, les choses du monde idéal sont produites par des transformations de même genre; dans ce monde où tout est ligne, aux deux substances primordiales, *yin* et *yang* du monde sensible, répondent les deux lignes élémentaires, lignes brisées et lignes pleines, ou, comme on les appelle, lignes faibles, *jeou*, et lignes fortes, *kang* : ce sont les deux *yi;* à la première phase de transformation, le passage de ce qui n'a pas de forme à ce qui est visible, *siang*, correspondent les premiers assemblages de lignes qui n'ont pas encore une forme définie, ceux de deux lignes seulement, les quatre *siang;* à la deuxième phase, celle des corps qui ont forme, *k'i*, correspondent les assemblages de trois lignes, les huit trigrammes, *kouai*, les premiers signes divinatoires déterminés; à la troisième phase, celle des êtres et des choses spécifiquement distincts, *wan wou*, correspondent les figures définitives, les soixante-quatre

1. *Ibid.*, 377.
2. Ce sont les Taoïstes les premiers qui, faisant du Tao la réalité en soi, changèrent cette manière de voir.

hexagrammes, *kouai*. Et l'univers avec ses deux plans peut se résumer ainsi en une sorte de tableau :

MONDE SENSIBLE	MONDE IDÉAL
Invisible et sans forme : Les deux substances, *yin* et *yang*, dont la somme forme le *Tao*.	Les deux lignes, forte et faible, *kang*, *jeou* dont la somme forme le Grand Faîte, *T'ai ki*.
Visible, sans forme : les idées, *siang*.	les 4 assemblages de 2 lignes, *siang*.
Visible, ayant forme : les corps, *k'i*.	les 8 trigrammes, *kouai*.
Choses spécifiquement distinctes : toutes les espèces d'êtres et choses, *wan-wou*, au nombre de 11.520.	les figures définitives, hexagrammes, *kouai*, au nombre de 64.

Puisque les deux mondes se correspondent exactement, il est toujours possible d'agir sur chacun d'eux par le moyen de l'autre; et s'il n'est guère possible, l'expérience le montre facilement, d'obtenir un résultat en agissant sur chacune des 11.520 choses du monde sensible, les soixante-quatre hexagrammes du monde idéal offrent un champ plus restreint; celui qui saura produire la transformation des hexagrammes pourra agir sur le monde idéal, et de là, son action se répercutera sur le monde sensible. C'est ainsi que les maîtres du *Hi ts'eu* développent la théorie de leurs devanciers de l'école des Devins, que le Saint est celui qui connaît les principes de la divination : pour eux, il est celui qui par sa connaissance parfaite du monde idéal des hexagrammes est capable d'agir sur lui et par lui sur le monde sensible : il est le parfait savant qui par sa science est capable d'aider le Ciel dans son action : « Le Saint, regardant en haut, contemple les figures célestes, regardant en bas, examine les formes terrestres, sachant ainsi la cause de ce qui est obscur et de ce qui est clair; il

retrace les choses jusqu'à leur origine, les suit jusqu'à leur fin, sachant ainsi ce qui peut être dit de la vie et de la mort... Il y a similitude entre Lui et le Ciel et la Terre, et par suite, il n'y a pas d'opposition entre Lui et Eux; sa science embrasse toutes choses, et son action est utile au monde entier, par suite il ne se trompe jamais. »[1]

Ainsi les auteurs du *Hi ts'eu* réussirent à créer un ensemble métaphysique complet où toutes les théories de technique divinatoire aussi bien que les doctrines morales et éthiques de leurs devanciers trouvaient leur place. Si la partie de leur doctrine, d'après laquelle le Saint doit commencer par agir sur le monde physique par le moyen du monde idéal des hexagrammes, le bon gouvernement s'en suivant nécessairement grâce à l'harmonie de l'Univers, devint vite caduque, leur théorie du *yin* et du *yang* se répandit rapidement; dès la fin du ve siècle, elle était généralement adoptée par tous les philosophes. Elle a régi la pensée chinoise jusqu'à nos jours.

---

1. *Hi ts'eu*, 353-354.

CHAPITRE III

L'école taoïste.

C'est probablement vers les dernières années de Mo-tseu qu'il faut placer l'auteur inconnu d'un petit ouvrage intitulé *Lao-tseu*, où apparaissent pour la première fois les principes d'une école qui devait briller d'un vif éclat aux confins du IVe et du IIIe siècles, et même survivre, seule avec celle de Confucius, à la ruine du monde antique pour jouer un rôle important dans la vie religieuse de l'époque des Han, l'école taoïste.

A quelle époque en remontait la fondation? Elle-même prétendait avoir existé de tout temps, avoir été la doctrine de tous les Saints de l'antiquité, à l'un de qui, l'Empereur Jaune, Houang-ti, était même parfois

---

Bibliographie. — Textes. *Lao tseu, Lie tseu, Tchouang tseu*, trad. P. Léon WIEGER, *Les Pères du Système Taoïste* (*Taoïsme*, t. II), 1913. — C'est à cet ouvrage, traduction française publiée avec le texte chinois en regard, que sont faites les références de ce chapitre, sauf indication contraire.

Herbert A. GILES, *Chuang Tzù, Mystic, Moralist and Social Reformer*, Londres, 1889. Avec une introduction philosophique du Rev. AUBREY MOORE, *Note on the Philosophy of* Chap. I-VII.

James LEGGE, *The texts of Taoism*, ap. *Sacred Books of the East*, XXXIX- XL (traduction du *Tao tö king* et du *Tchouang-tseu*).

R. WILHELM, *Dschuang dsï, das wahre Buch vom südlichen Blütenland* (*Nan hua dschen ging*), Iena, 1920; — *Liä dsï, das wahre Buch vom quellenden Urgrund* (*Tschung hü dschen ging*), *Die Lehren der Philosophen Liä Yü kou und Yang Dschu*, Iena, 1921.

Ouvrages modernes. — H. GILES, *The Remains of Lao Tzù*, ap. *The China Review*, XIV-XVII (1886-1889).

H. GILES. *Lao Tzù and the Tao tê Ching*, ap. *Adversaria Sinica*, nº 3, 1906-1909.

Rudolf DVORAK. *China's Religionen*, II. *Lao-tsï und seine Lehre*, Münster, 1903.

Julien GRILL, *Lao tzù's Buch vom höchsten Wesen und höchsten Gut*, 1910.

Henri CORDIER, *Lao-tseu* (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXXVI), Paris, 1911.

Henri MASPERO, *Le Saint et la Vie Mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu*, ap. *Bull. de l'Association des Amis de l'Orient*, 1922, nº 3, p. 69-89.

attribuée la composition du *Lao-tseu*. Tout ce qu'on peut dire est que vers la fin du v[e] siècle, un maître mystique sut fonder un système cohérent en donnant comme base philosophique le système métaphysique de l'Ecole des Devins, qui commençait à être universellement admis, et dont il modifia à peine quelques points, à des pratiques d'ascétisme et d'auto-suggestion probablement imitées en grande partie des pratiques de certains sorciers et sorcières[1]; la première exposition de ce système apparaît dans le *Lao-tseu*, ou, comme on l'appelle ordinairement aujourd'hui, le *Tao tö king*. Ni le nom, ni l'origine, ni la date exacte[2]

1. Au milieu du III[e] siècle avant Jésus-Christ, l'école de Tchouang-tseu donnait comme fondateurs de la secte mystique du taoïsme, Lao-tseu et Kouan Yin tseu (*Tchouang-tseu*, k. 33, 305); un ouvrage attribué à ce dernier circulait alors et paraît avoir encore existé au temps des Han (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 12 b); c'est évidemment de lui que dérive l'anecdote du départ de Lao-tseu pour l'Occident et de son entrevue avec « Yin de la Passe » Kouan Yin, auteur du livre : comme elle est inconnue à Tchouang-tseu qui raconte la mort de Lao-tseu (le nom de Kouan Yin tseu apparaît bien dans une anecdote du *Tchouang-tseu*, k. 19, 357, mais celle-ci me semble être une interpolation réintroduite de *Lie-tseu*, k. 2, 85, avec le tiers environ du k. 19); et de l'autre, au contraire, connue des auteurs du *Lie-tseu* (k. 3, 107), il me paraît assez vraisemblable de placer la composition du *Kouan-yin-tseu* vers la fin du IV[e] siècle ou tout au commencement du III[e] siècle. L'histoire du départ en Occident devait être une introduction romanesque à cet ouvrage philosophique, suivant un procédé fréquent à cette époque. — L'ouvrage qui porte actuellement le titre de *Kouan-yin-tseu* ou encore *Wen-che tchen-king*, est un faux du VIII[e] siècle de notre ère.

2. On ne sait absolument rien de l'auteur du *Lao-tseu*. Je dis le *Lao-tseu* parce que s'il est certain qu'il y a eu un livre de ce titre, il ne l'est nullement qu'il ait existé un personnage à qui ait été donné ce nom : le cas est le même que pour le *Lie-tseu*. La biographie que lui consacre Sseu-ma Ts'ien (*Che ki*, k. 63, 1a-2a) est presque vide. Sur les récits de l'école taoïste à la fin du IV[e] siècle a. C., voir *Tchouang-tseu*, k. 3, 229; k. 7, 265; k. 13, 313-315; k. 14, 325-329; k. 21, 381; k. 22, 393; *Lie tseu*, k. 2, 98; k. 3, 107, 115, etc.; cf. aussi *Han Fei tseu*, k. 18, 6a) : elle faisait de lui un contemporain un peu plus âgé de Confucius (*Tchouang-tseu*, k. 14, 325-329). Quant aux noms qui lui sont attribués par Sseu-ma Ts'ien : nom de famille *Li*, nom personnel *Eul*, le vieux nom traditionnel *Tan* devenant un nom posthume honorifique (le *Che ki* actuel ajoute un surnom, *Po-yang;* mais ce surnom qui provient du faux commentaire du *Tao tö king* attribué à Ho-chang kong, paraît être une interpolation, car les citations du temps des T'ang ne le contiennent pas, cf. TCHANG-

de l'auteur ne sont connus : un siècle environ plus tard, l'école qui se réclamait de lui lui donnait le nom de Lao Tan et racontait qu'après avoir été longtemps conservateur des archives royales à la capitale des Tcheou, il s'était retiré à P'ei (dans le Sud du Chan-tong actuel) et y avait fondé une école; c'est là que Confucius était, disait-on, allé lui rendre visite. Si les renseignements biographiques sur lui sont maigres et peu sûrs, en revanche sa figure personnelle apparaît assez bien grâce au portrait qu'il a tracé de

---

HOUAI, commentaire au *Heou-han chou*, k. 7, 7a), ainsi qu'au lieu de naissance K'ou-hien dans le Tch'ou, on sait qu'au milieu du IIe siècle a. C., Li Kiai, Tuteur de Lieou Ngang, roi de Kiao-si, un petit-fils du fondateur de la dynastie Han, prétendait descendre de Lao-tseu (*Che ki*, k. 63, 2a) : c'est probablement de son registre familial que proviennent ces indications, de même que la généalogie, par l'intermédiaire du Commentaire composé par l'école d'explication du *Tao tö king* qui se réclamait de l'Homme des Bords du Fleuve, *Ho-chang tchang-jou*, école alors très brillante dans le Ts'i et le Kiao-si, et avec qui Li Kiai fut en relations. Elles ont donc assez peu de valeur. En tous cas, même si on les accepte, elles ne suffisent pas à faire de Lao-tseu un homme du Midi, un représentant des barbares des bords du Yang-tseu parmi les Chinois du Nord, car le Tch'ou dont il s'agit là est celui du début des Han, au Nord du Kiang-sou, et K'ou hien, situé près de l'actuel Tch'en-tcheou, dépendait dans l'antiquité de la principauté purement chinoise de Tch'en. Malheureusement le *Tao tö king*, très bref, ne contient aucune allusion à des faits historiques, ni même aucun nom propre; il est par suite difficile de le dater. Toutefois il est cité très régulièrement à partir de la fin du IVe siècle, dans le *Tchouang-tseu*, le *Lie-tseu*, le *Han Fei tseu*, etc., ce qui fournit une limite inférieure; d'autre part, la citation la plus ancienne me paraît être celle qui en est faite dans le *Louen yu*, elle nous reporte à la fin du Ve ou au début du IVe siècle a. C. (voir ci-dessous, p. 545); sa langue et son style ne permettent pas de le faire remonter plus haut que cette époque. Ts'OUEI Tong-pi (1740-1816) dans son *Tchou tseu k'ao sin lou*, me paraît le faire descendre un peu trop quand il place l'ouvrage à l'époque de Yang-tseu et de ses disciples et fait par conséquent de l'auteur un contemporain de Tchouang-tseu. M. TSUMAKI, *Study on Taoism*, ap. *Tôyô gaku hô*, I (1911), 1 p. 9, se contente de le placer vaguement « après Confucius et avant Han Fei tseu », c'est-à-dire entre le Ve et le IIIe siècles a. C. L'authenticité de l'ouvrage a été niée par M. Herbert GILES, dont l'article *The Remains of Lao Tzû* a soulevé toute une polémique (on en trouvera un résumé dans DVORAK, *loc. cit.*, 17 et suiv.); il croyait alors qu'il fallait y voir un faux de la fin du IIe siècle a. C. Les arguments ne sont pas très convainquants : ils prouvent tout au plus un fait connu par ailleurs, qu'au IIIe siè-

lui-même et qui met bien en lumière son caractère de mystique mélancolique : « Les autres sont heureux comme s'ils assistaient à un banquet ou montaient à une tour au printemps; moi seul suis calme, mes désirs ne se manifestent pas; je suis comme l'enfant qui n'a pas souri; je suis triste et abattu comme si je n'avais pas de lieu de refuge. Les autres ont tous du superflu; moi seul semble avoir tout perdu; mon esprit est celui d'un sot; quel chaos! Les autres ont l'air intelligent; moi seul semble un niais. Les autres ont l'air plein de discernement; moi seul suis stupide. Je semble entraîné par les flots, comme si je n'avais pas de lieu de repos. Les autres ont tous leur emploi; moi seul suis borné comme un sauvage. Moi seul, je diffère des autres en ce que j'estime la Mère Nourricière (le Tao). »

L'écrivain qui exposa le mieux les doctrines de l'école fut Tchouang-tseu, qui vécut dans la seconde moitié du IVe siècle. Il s'appelait de son nom Tchouang Tcheou et était né, dit-on, dans la partie orientale du royaume de Wei; quelques anecdotes le mettent en rapport avec le roi Houei de ce pays (370-318) et avec un prince de Tchong-chan, probablement celui qui fut ministre de Wei en 343; il paraît avoir fait un voyage au pays de Tch'ou[1]. Le livre qui porte son

cle a. C., il circulait, en dehors du *Tao tö king* un ou plusieurs autres livres, soit attribués à Lao-tseu, soit sur lui, et que les auteurs du temps en ont cité des fragments.

1. C'est tout ce qu'on sait de Tchouang-tseu. Son nom personnel apparaît à diverses reprises dans son ouvrage. Le prince Meou de Tchong-chan est nommé au k. 17, p. 345, et k. 28, p. 461; cf. ci-dessus, p. 370. Il est fait allusion au voyage au Tch'ou dans le k. 18, p. 353; le roi Houei de Wei (370-318) est désigné par son nom personnel, Ying (à côté d'un roi de Ts'i dont le nom inconnu, Meou, devrait sans doute être corrigé) en même temps que le *si-cheou* (Kong-souen) Yen, dont le *Che ki* parle vers 314-310, au k. 25, p. 431 (les noms propres ne sont pas transcrits dans la traduction) : ce chapitre est par conséquent du dernier quart du IVe siècle. Le k. 17, 341, où est racontée l'abdication du roi K'ouai de Yen (320-314) en faveur de son ministre en 316, sa

nom ne semble pas être entièrement de lui : les quatre derniers chapitres ont dû être composés dans son école vers le milieu du IIIe siècle; d'autres, comme le dix-neuvième, paraissent avoir été perdus anciennement, et remplacés ou complétés par des fragments tirés d'autres ouvrages, en particulier du *Lie-tseu;* mais la plus grande partie en est certainement authentique[1]. Tchouang-tseu est le meilleur écrivain de toute la Chine antique; son style est extrêmement brillant, il a un sens merveilleux du rythme, et sa langue très souple se prête à toutes les nuances[2]; son imagination très vive donne à toutes les anecdotes dont il émaille

---

mort et la ruine du Yen conquis par le roi de Ts'i en 314 (*Che ki*, IV, 142) nous reporte à la même époque. Quant au passage très discuté du k. 10, p. 277, où il est dit que depuis l'assassinat du prince de Ts'i par Tch'eng-tseu de T'ien (Heng), les descendants de celui-ci occupèrent le trône pendant douze générations, comme le roi Min contemporain de Tchouang-tseu n'était que le descendant à la huitième génération de Heng, on en a parfois conclu à une interpolation ou même à l'inauthenticité de ce chapitre; mais le dernier roi de Ts'i, Kien (264-221), n'était lui-même que le représentant de la dixième génération, en sorte que le chiffre douze ne fut vrai à aucune époque, et que tout ce qu'on peut dire est que, s'il n'y a pas là une faute de texte, l'auteur quel qu'il soit s'est trompé. En revanche, le k. 30 tout entier qui commence « Autrefois, le roi Wen de Tchao... » mettant ainsi dans le passé un prince qui régna de 298 à 266 a. C. me paraît devoir être attribué non à Tchouang-tseu lui-même, mais à ses disciples, et probablement avec lui les trois derniers chapitres 31-33; mais le chapitre 29 « le brigand Che » souvent suspecté sans aucun motif est certainement authentique. Quant au k. 19, un tiers environ en est formé d'anecdotes extraites du k. 2 du *Lie-tseu*, dont le style ne rappelle en rien celui de Tchouang-tseu : il faut probablement y voir un remplissage destiné à combler une lacune. En résumé, Tchouang-tseu paraît avoir écrit dans les dernières années du IVe siècle, mais son livre reçut des additions au cours du demi-siècle suivant. Il est déjà cité dans le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 33, 7a; k. 14, 21 b, 22 a (IIIe siècle a. C.).

1. Le *Tchouang-tseu* forme actuellement 33 chapitres; il y en avait 52 sous les Han, sans qu'il soit possible de déterminer s'il s'agit là d'une autre division de l'ouvrage, ou si véritablement 19 chapitres se sont perdus entre le Ier et le IVe siècles de notre ère. Il est de même difficile de savoir à quelle époque remonte la division en *nei king* (k. 1-7), *wai king* (k. 8-22), *tsa king* (k. 23-33). En 742 a. C., le livre reçut le titre honorifique de *Nan-houa tchen king*.

2. G. von der GABELENTZ, *Beiträge zur chinesischen Grammatik, Die Sprache des Cuang-tsi*. (*Abhandl. d. Sächsischen Gesellesch. d. Wiss.*, 1888).

son récit une couleur et une vie extraordinaires; en même temps il fut probablement le penseur le plus profond de son temps.

Tchouang-tseu semble avoir eu nombre de disciples et avoir fondé une école importante : sa mort ne la dispersa pas, et elle dura au moins jusqu'au milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ. Vers cette époque on rassembla tous les écrits qui circulaient dans l'école pour les publier; ils étaient très divers : les uns étaient de simples variantes des textes déjà publiés par Tchouang-tseu, les autres étaient l'œuvre de ses disciples; on en fit plusieurs chapitres dont les uns allèrent s'ajouter à l'œuvre authentique du maître, tandis que d'autres formaient un petit ouvrage séparé qui fut mis sous le nom de Lie-tseu, emprunté à l'un des héros, réel ou imaginaire, des anecdotes de Tchouang-tseu[1]. L'ouvrage ainsi constitué est d'une inégalité à la fois de style et de pensée déconcertante;

1. L'existence d'un personnage réel appelé Lie-tseu est des plus problématiques : la préface attribuée à Lieou Hiang lui donne comme nom personnel Yu-k'eou, et on le fait naître au pays de Tcheng à la fin du VIIe siècle a. C. S'il a existé, il n'a rien à faire avec le livre qui porte ce nom et qui est bien plus récent. C'est ce que reconnaissait déjà sous les T'ang Leao Tseng-yuan, *Lie-tseu pien*, quand il proposait de remplacer dans la préface le prince Mou de Tcheng (627-606) par le prince Mou de Lou (407-377). Le *Lie-tseu* actuel se compose de huit chapitres; mais le septième, introduit là par erreur, probablement par les éditeurs du temps des Han, est un fragment des œuvres de Yang-tseu (voir ci-dessous, p. 509-515), et le huitième est un recueil d'anecdotes de toutes sortes, les unes simples variantes de passages de Tchouang-tseu ou des premiers chapitres de Lie-tseu, les autres sans portée philosophique bien nette; et il n'y a guère à tenir compte que des six premiers chapitres. Le *Lie-tseu* cite des fragments : k. 1 (p. 73) du *Kouo yu*, k. 15, 8a (*Tsin yu*) ou plus exactement d'une des sources de cet ouvrage; et p. 77 et 161 du *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou*, k. 1, 20b, k. 1, 19b; le k. 3, p. 105-107 fait allusion au *Mou t'ien-tseu tchouan*, et p. 109 cite un passage du *Tcheou li;* mais ces textes sont trop mal datés pour pouvoir servir eux-mêmes de repères sûrs. Tseou Yen qui y est mentionné (k. 5, p. 143) vécut dans la seconde moitié du IVe siècle et la première du IIIe. La date la plus récente est, k. 2, p. 103, la mention du roi K'ang de Song (328-286) sous son nom posthume. D'autre part, l'ouvrage est cité dans le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 9, 7 b-8 a, k. 16, 5 b-6 a (seconde moitié du IIIe siècle). Tout récemment,

certains passages en sont excellents et d'autres sont au-dessous du médiocre. Il fut aussi composé une sorte d'exposé résumé des doctrines des diverses écoles philosophiques contemporaines, probablement en vue d'une sorte d'apologétique du Taoïsme, dont il nous reste un fragment[1]. En outre, en dehors de Tchouang-tseu d'autres mystiques taoïstes se réclamaient de Lao-tseu, et l'un d'eux, un inconnu, composa vers la fin du IVe siècle un petit traité de forme plus dogmatique, à ce qu'il semble, qu'il mit sous le nom de Lao-tseu lui-même et d'un prétendu disciple, Yin Hi, ou, comme il l'appelait, Maître Yin de la Passe, *Kouan Yin tseu* qui l'avait suivi dans son voyage en Occident : l'ouvrage fut vite célèbre; ses principes, autant qu'on peut en juger par le court fragment qui en subsiste[2], étaient les mêmes que ceux de Tchouang-tseu.

L'école de Lao-tseu et de Tchouang-tseu[3] a ceci de particulier que leur doctrine au lieu d'être purement intellectuelle comme celle de Confucius, ou de Mo-tseu, reposait avant tout sur la pratique de la vie mystique[4]. Pour elle comme pour toutes les écoles an-

---

M. Ma Yi-tch'ou, professeur à l'Université de Pékin, dans son *Etude sur l'authenticité du Lie-tseu, Lie-tseu wei chou k'ao* (*Kouo kou*, 1919, nos 1 et 3) a essayé de démontrer que le *Lie-tseu* était un faux, composé vers la fin du IIIe siècle p. C. par Wang Pi ou son école; cet article a été assez facilement réfuté par M. Takenouchi, *A textual criticism of the Lieh tzù*, ap. *Shinagaku* (*Sinology*), I (1920), no 4, p. 1-16.

1. Il forme le k. 33 du *Tchouang-tseu* actuel.

2. *Lie-tseu*, k. 4, 128; *Tchouang-tseu*, k. 33, 505. L'ouvrage était en 9 sections (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 12 b).

3. Le *Tao tö king* est si court qu'il est bien difficile d'en tirer un exposé d'une « doctrine de Lao-tseu » : les tentatives de Dvorak, de Strauss, de Grill sont peu encourageantes. J'ai préféré prendre l'école taoïste pendant le siècle et demi environ qui s'écoula de la composition du *Lao-tseu* à celle du *Lie-tseu*, comme un ensemble qui s'est développé de façon régulière.

4. Henri Maspero, *Le Saint et la Vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu* (je renvoie à cet article pour les références qui ne se trouveront pas ici). — M. Hou Che (Hu Shih), *The Development of the*

ciennes, l'acquisition de la Sainteté était le but, mais la science était insuffisante pour y conduire, ainsi que la discussion des idées philosophiques. « L'Empereur Jaune étant allé se promener au Nord de l'Eau Rouge, et ayant gravi le mont K'ouen-louen, s'en retournait, après avoir regardé vers le Midi, quand il perdit sa perle noire. Il envoya Science la chercher, mais elle ne la trouva pas; il envoya Discrimination la chercher, mais elle ne la trouva pas; il envoya Discussion la chercher, mais elle ne la trouva pas; il envoya Abstraction, Abstraction la trouva. L'Empereur Jaune dit : « Etrange! Faut-il que ce soit Abstraction qui l'ait trouvée! »[1] Ce n'est pas sur les livres qu'il faut compter : les livres sont « la lie et le résidu des anciens »[2]. Le raisonnement lui-même doit être délaissé, car il obscurcit la véritable connaissance qui est intuitive[3]. C'est qu'en effet la véritable science n'est pas la connaissance des choses sensibles, produits instables du *yin* et du *yang*, ainsi que l'école des Devins l'avait montré, mais dans celle de la réalité suprême qui est au delà des choses sensibles, de l'Absolu que l'école appelle le Tao; et cette connaissance ne peut s'acquérir par la science et l'étude : « ceux qui voudraient obtenir le Tao par l'étude cherchent ce que l'étude ne donne pas; ceux qui voudraient l'obtenir par l'effort, cherchent ce que l'effort ne donne pas. » C'est la vie mystique seule qui permet d'obtenir le Tao, après avoir franchi les grands stades qu'ont décrits tous les mystiques de tous les temps et de tous les pays : période de détachement du monde extérieur; période de renoncement plus ou moins longue correspondant à la *via purgativa* des auteurs chrétiens; puis extases, dé-

logical method in ancient China, 142-148, a tenté récemment le paradoxe d'expliquer la doctrine de Tchouang-tseu comme un système de logique.

1. *Tchouang-tseu*, k. 12, p. 296-297.
2. *Ibid.*, k. 13, p. 317.
3. *Ibid.*, k. 22, p. 395.

finies tantôt par l'expression vulgaire désignant les *trances* des sorcières « un esprit *kouei* me pénétra », tantôt par la vision elle-même; enfin l'Union qui est le « Grand Mystère ». Et la vie mystique comportait, à côté de la méditation, toutes sortes d'exercices pratiques réguliers, par exemple les exercices respiratoires, qui conservent la jeunesse, et d'autres du même genre, comme « l'alimentation du (principe) vital » *yang-chen*, qui donne la longévité[1].

Ainsi l'adhésion à l'école taoïste n'était pas un simple acte d'acquiescence intellectuelle comme dans les autres écoles : elle impliquait tout un genre de vie; il fallait une véritable conversion, une illumination, où le néophyte se sentît véritablement changer : l'équilibre psychologique normal antérieur était rompu pour faire place à un état tout nouveau[2]. « Yen Houei s'écria : Le Yen Houei qui n'a pas encore obtenu cela, c'est moi Yen Houei; quand je l'aurai obtenu, je serai un Yen Houei qui n'existait pas auparavant. » Cette conversion est suivie d'une longue phase de purification (*via purgativa*) que Tchouang-tseu appelle le jeûne du cœur, *sin tchai* : « Unifiez votre attention. N'écoutez pas (ce que perçoit) l'oreille, mais écoutez (ce que perçoit) le cœur, *sin*. N'écoutez pas (ce que perçoit) le cœur, mais écoutez (ce que perçoit) l'âme, *k'i*. Que ce que vous entendez ne dépasse pas vos oreilles; que votre cœur se concentre. L'âme alors sera vide, *hiu*, et saisira la réalité; l'union avec le Principe, *Tao-tsi*, ne s'obtient que par le vide; c'est ce vide qui est le jeûne du cœur. »[3] En somme, comme

1. *Lao-tseu*, § 52, p. 49; cf. *Siun-tseu*, k. 1, 17a.

2. L'illumination, acte spontané, ne pouvait être exigée à l'entrée dans l'école comme une sorte de formalité : elle se produisait à son heure, plus tôt ou plus tard suivant les personnes. Tchouang-tseu était déjà maître et avait de nombreux disciples quand sa conversion eut lieu (*Ibid.*, k. 20, p. 377).

3. *Tchouang-tseu*, k. 4, p. 233.

chez tous les mystiques : renoncement et détachement des choses extérieures, simplification, unification, concentration de l'esprit de façon que l'âme « vidée » de toute influence extérieure puisse saisir la réalité et entrer en union immédiate et directe avec l'Absolu. Cet effort de détachement ne va pas sans lutte : il donne une impression de combat intérieur entre la personnalité éveillée par la conversion, que Lao-tseu appelle « le Céleste », et la personnalité normale, « l'Humain », qui se défend et qu'il faut vaincre. Il se traduit par des manifestation différentes suivant les individus : les uns abandonnent tout et se livrent à la vie érémitique[1]; les autres ne croient pas nécessaire d'aller vivre au désert et s'adonnent à la purification chez eux, dans leur famille[2]. Mais chez tous c'est la période où le néophyte se dégage de l'artificiel pour revenir à la simplicité originelle, *p'ouo*, en « régissant l'Humain et en servant le Céleste »[3]. Ceci fait, quand il est arrivé au « vide », l'extase est la première récompense de son long et pénible effort : il obtient « la pénétration claire comme la lumière matinale » et « voit Ce qui est Unique ». A ce moment la respiration devient faible, l'homme est comme un membre détaché du corps, comme si le corps avait perdu son compagnon[4]; « son corps est comme une souche de bois mort, — son cœur est comme de la cendre éteinte »[5]. Toutes les perceptions distinctes disparaissent ou se confondent : « Ce qui était intérieur et extérieur (en moi) se pénétrait; j'eus les

1. *Tchouang-tseu*, k. 20, 373.
2. *Ibid.*, k. 7, 267.
3. *Lao-tseu*, § 59, p. 53; l'interprétation du P. Wieger, comme celle de Strauss (p. 264) et de Dvorak (p. 119), suivant le commentaire attribué à Ho-chang kong, est toute différente et fait de ce passage un aphorisme politique; celle de Legge (p. 102) est au contraire à peu près la même que la mienne.
4. *Tchouang-tseu*, k. 2, 215; k. 24, 421.
5. *Ibid.*, k. 23, 391.

mêmes perceptions par les yeux que par les oreilles, par les oreilles que par le nez, par le nez que par la bouche; toutes les sensations furent pareilles. Mon cœur se concentra; mon corps se dispersa; mes os et ma chair se liquéfièrent. Je n'eus plus la sensation de ce sur quoi mon corps était appuyé, mes pieds étaient posés; au gré du vent, j'allais à l'est et à l'ouest, comme une feuille d'arbre, comme une tige desséchée, tant qu'à la fin je ne savais plus si c'était le vent qui me portait ou moi qui portais le vent »[1].

Cette période d'extases conduit insensiblement à l'Union parfaite, « le Grand Mystère », où l'esprit est «uni avec Ce qui pénètre tout », où il a « pénétré le Divin », enfin où il est en « union avec le Ciel mystérieux ». C'est alors qu'on a véritablement « obtenu le Tao », c'est-à-dire qu'on est arrivé à s'unir à lui non pas dans de fugitives extases, mais de façon définitive. Ce n'est pas à dire qu'on le connaisse pour cela, car il reste inconnaissable : « le Tao qui peut être nommé n'est pas le Tao véritable »; tout au plus peut-on tenter de le décrire par quelques comparaisons : « O grand carré, qui n'a pas d'angles, — grand vase jamais achevé, — grande voix qui ne forme pas de paroles, — grande apparence sans forme. »[2] Ou, comme s'écrie Tchouang-tseu : « O mon maître! ô mon maître! Tu anéantis toutes choses sans être cruel, tu fais largesse aux dix mille générations sans être bon! Tu es plus âgé que la plus haute antiquité et tu n'es pas vieux! Tu couvres le ciel, tu supportes la terre; tu modèles toutes les formes sans être habile! C'est toi qu'on nomme la Joie Céleste! »[3] Celui qui « connaît la Joie Céleste » est celui que les Taoïstes appellent Saint, *cheng-jen*, ou, plus souvent, d'un

1. *Lie-tseu*, k. 2, 85.
2. *Lao-tseu*, § 41, p. 45.
3. *Tchouang-tseu*, k. 13, 309.

terme qu'ils ont créé, l'Homme Réalisé, *tchen-jen*. Uni et identifié avec le Tao, il est comme lui éternel et tout-puissant.

Si tous les maîtres de l'école taoïste n'arrivèrent peut-être pas à l'Union avec le Tao, ils franchirent au moins les premiers pas de la voie, conversion, « jeûne du cœur », extase. Aussi l'expérience mystique domina-t-elle toute leur philosophie; c'est d'elle qu'ils tirèrent ce que leur métaphysique présente d'original, c'est d'elle que sortit leur psychologie, c'est elle enfin qui leur fournit les principes de leur philosophie de gouvernement.

Elle leur avait appris à considérer le monde, et par suite le problème de l'homme, sous deux aspects différents s'opposant violemment l'un à l'autre : d'une part ce qui est perçu par les sens, de l'autre ce qui est connu intuitivement dans l'extase mystique. Ils auraient pu trouver là comme les Occidentaux l'origine d'une théorie opposant l'un à l'autre esprit et matière : mais c'était une distinction absolument inconnue des Chinois de ce temps, et ils se contentèrent d'adapter à leur expérience la doctrine de l'Ecole des Devins[1]. Si les objets de la connaissance sensible, les choses du monde extérieur, restaient pour eux à peu près ce qu'ils avaient été pour les Devins, et (à ceci près que les hexagrammes n'ont plus aucun rôle chez eux) si l'explication de la production incessante des choses par la succession et l'interactivité du *yin* et du *yang* pouvait être acceptée, l'objet de la connaissance intuitive leur donnait une impression d'unité trop nette et trop vive pour qu'ils ne fussent pas obligés de chercher, en dehors du Dualisme de l'Ecole des

1. M. Masson-Oursel, *Etudes de logique comparée*, II. *Evolution de la logique chinoise*, ap. *Revue Philosophique*, LXXXIV (1917), p. 71, a déjà constaté « la filiation qui rattache la doctrine taoïste aux théories du *Yi king* ».

Devins, une Unité primordiale qu'ils saisissaient directement dans l'extase. Ils n'eurent pas à l'inventer, et l'Ecole des Devins leur en fournit au moins le nom, avec son Grand Faîte, *t'ai-ki*, ou comme les Taoïstes l'appellèrent d'un nom que leurs devanciers avaient employé aussi quelquefois, le Principe, *tao*. Ce terme qui pour les Devins avait seulement été une expression commode désignant la plus simple des combinaisons des deux substances premières, une seule succession de *yin* et de *yang*, mais n'avait pas désigné une entité métaphysique propre, fut mis au premier rang, par delà le *yin* et le *yang*, par la tendance moniste que leur imposait leur expérience mystique, et de premier composé de *yin* et de *yang*, leur première production, il devint au contraire leur source, leur principe par lequel ceux-ci furent considérés comme produits. Le Tao fut ainsi le Principe suprême que l'extase et l'Union mystique révèlent, il fut cette Réalité absolue, immuable, inchangée, qui s'oppose au monde sensible divers et changeant; il fut la Substance unique par opposition aux Modes multiples; le *yin* et le *yang* perdirent toute réalité concrète, et ne furent plus que ses deux modalités, qui par leur action et réaction réciproque produisent la diversité du monde sensible, « ce qui est sans forme » et « ce qui a forme » également.

La théorie est déjà constituée dès le *Lao-tseu :* « L'Un produisit le Deux, le Deux produisit le Trois, le Trois produisit tous les êtres; tous les êtres sortent du *yin* et vont au *yang*, ils sont mis en harmonie par le Souffle du Vide » (l'Un est le Tao, le Deux (pair) est le *yin*, le Trois (impair) est le *yang*)[1]. Un peu plus

1. *Lao-tseu*, § 42, p. 45-47. Je traduis d'après la citation du *Houai-nan-tseu;* les éditions actuelles ajoutent trois mots : « Le Tao produisit l'Un » que j'écarte, avec la plupart des critiques chinois modernes, comme une interpolation.

tard Tchouang-tseu le décrit ainsi : « Le Ciel et la Terre sont l'immensité de ce qui a forme, *hing*, le *yin* et le *yang* sont l'immensité de ce qui est sans forme, *k'ī;* le Tao leur est commun... Le *yin* et le *yang* s'éclairèrent l'un l'autre, se couvrirent l'un l'autre, se réglèrent l'un l'autre; (et par suite) les quatre saisons se succédèrent, se produisirent et se détruisirent. Les attirances et les répulsions, les rapprochements et les éloignements alors s'élevèrent avec leurs caractères distinctifs; la séparation et l'union de ce qui est mâle et de ce qui est femelle furent à partir de ce moment. »[1] En somme la création (qui n'est pas un acte une fois accompli, mais qui se reproduit indéfiniment) provient du passage du Tao de l'état ou plutôt de l'aspect de repos, *yin*, à l'aspect de mouvement, *yang;* il n'y a là d'ailleurs que des aspects, des apparences, car en réalité il reste immobile.

Ainsi le Tao est l'origine première de tout, il est « insondable, et comme l'ancêtre de toute chose » dit Lao-tseu. Et encore : «Il y a quelque chose d'indéfini et de complet qui précède la naissance du Ciel et de la Terre. O immuable! ô sans forme! qui seul est sans changer! qui pénètre tout sans s'altérer! il peut être considéré comme la mère du monde! »[2] Mais il est une source actuelle et dont l'action se continue sans interruption. « Le grand Tao pénètre tout, on le trouve à droite et à gauche; toutes choses dépendent de lui pour leur existence, sans qu'il leur refuse; et son œuvre achevée, il n'en réclame pas le renom. »[3] Il est l'Essence des choses. « Le maître de Tong-kouo demanda à maître Tchouang : Où est ce que vous appelez Tao? Maître Tchouang répondit : Il n'y a rien où il ne soit. Le maître de Tong-kouo dit : Précisez, que

1. *Tchouang-tseu*, k. 25, 437.
2. *Lao-tseu*, § 25, p. 36.
3. *Ibid.*, § 34, p. 41.

je comprenne! Maître Tchouang dit : Il est dans cette fourmi. — Où est-il, plus bas? — Il est dans cette herbe. — Où est-il, encore plus bas? — Il est dans cette tuile! — Où est-il aussi bas que possible? — Il est dans cet excrément! A quoi le maître de Tong-kouo ne répliqua plus... Il n'y a pas une seule chose sans Tao. »[1]

C'est de là que le Saint, ou l'Homme Réalisé, *tchen-jen*, tire les pouvoirs surnaturels dont il est doué : uni au Tao et en partageant la nature, il est comme lui en toutes choses, pénètre tout et est par suite capable de modifier les apparences, c'est-à-dire les choses sensibles, par son action sur leur nature réelle qui est le Tao : il y a continuité, *kiun*[2], du Tao aux choses.

En somme, ce que l'école des Devins avait cru du *yin* et du *yang*, que toute chose de ce monde, ayant forme ou sans forme, était foncièrement du *yin* et du *yang* à un état de transformation plus ou moins avancé, l'école de Lao-tseu le transféra au Tao : toutes choses sont essentiellement du Tao indifférencié, et sont seulement en apparence diversifiées par les transformations illusoires du *yin* et du *yang;* considéré en soi, le Tao est la Substance unique, et le *yin* et le *yang* sont ses Modes; considéré en chaque être ou chaque chose, le Tao en est l'Essence, et ce qu'on peut connaître par les sens est l'Accident.

Que le monde n'est qu'une illusion, c'est ce que dit formellement le livre mis sous le nom de *Lie-tseu* quand il le qualifie du mot qui désigne les tours des jongleurs, *houan*[3]. Et c'est une fantamasgorie toujours mouvante où tout modifie son aspect continuellement.

---

1. *Tchouang-tseu*, k. 22, p. 394.
2. J'emprunte au P. Wieger, qui le premier a attiré l'attention sur cette notion de « continuité » et en a montré l'importance dans le Taoïsme, sa traduction du mot *kiun*.
3. *Lie-tseu*, k. 3, p. 109.

De tous ces changements, le plus manifeste pour l'homme, et celui qui l'intéresse le plus personnellement, c'est celui de la vie et de la mort. Lui aussi n'est qu'une apparence, et n'a aucune réalité; chacun de ces termes présente une des faces de la transformation du *yin* et du *yang*, pas davantage : « Ce qui a vie retourne à ce qui n'a pas vie, ce qui a forme retourne à ce qui n'a pas forme... La vie doit nécessairement cesser, la cessation ne peut pas ne pas cesser. »[1] Vie et mort sont donc des phases successives et inévitables du changement perpétuel. « La mort et la vie, ce sont un aller et un retour; mourir ici, que sais-je si ce n'est pas naître là ? »[2] Ou encore : « Les anciens appelaient les morts *les revenus;* ah! si on dit que les morts sont les revenus, alors les vivants sont les partis. »[3] Ou, comme le dit Tchouang-tseu dans une comparaison magnifique : « La vie de l'homme entre le ciel et la terre est comme le saut d'un cheval blanc qui passe un ravin et soudain disparaît. Comme avec effort il vient, aisément et facilement il s'en retourne; par une transformation il vit, par une transformation il meurt... »[4] Ou enfin, exprimant la même idée par un proverbe populaire : « Les anciens disaient (de la vie et de la mort) : le Seigneur accroche et décroche. »[5] Mais ce ne sont que des phrases sans importance de cette fantasmagorie universelle qu'est le monde : de notre vivant même savons-nous ce que nous sommes ? « Comment savons-nous si le Moi est ce que nous appelons le Moi ? »[6] C'est ce que Tchouang-tseu illustre par une anecdote charmante : « Jadis, moi, Tchouang Tcheou, je rêvai que j'étais

1. *Lie-tseu*, k. 1, p. 73.
2. *Ibid.*, k. 1, p. 77.
3. *Ibid.*, k. 1, p. 75, 77.
4. *Tchouang-tseu*, k. 22, p. 395.
5. *Tchouang-tseu*, k. 3, p. 229.
6. *Ibid.*, k. 6, p. 261.

un papillon, un papillon qui voltigeait, et je me sentais heureux; je ne savais pas que j'étais Tcheou. Soudain je m'éveillai et je fus moi-même, le vrai Tcheou. Et je ne sus si j'étais Tcheou rêvant qu'il était un papillon, ou un papillon rêvant qu'il était Tcheou. »[1] Pour l'homme qui est malheureux éveillé et heureux en rêve, quel état peut être déclaré réel[2]? A toutes ces variations, vie ou mort, veille ou rêve, l'Homme Réalisé n'attache aucune importance : « Il ne connaît ni l'amour de la vie, ni la haine de la mort : l'entrée dans la vie ne lui cause pas de joie, la sortie n'éveille en lui aucune résistance. »[3] Lie-tseu, montrant un crâne ramassé sur le bord du chemin, dit à un de ses disciples : « Moi et ce crâne, nous savons qu'il n'y a pas véritablement de vie et qu'il n'y a pas véritablement de mort »[4]; les éléments qui ont constitué l'être vivant constituent autre chose après sa mort : « Si le Créateur (le Tao) transforme mon bras gauche en un coq, je m'en servirai à savoir l'heure la nuit; s'il fait de mon bras droit une arbalète, je m'en servirai à viser des corbeaux pour les rôtir; s'il fait de mon tronc un char et de mon esprit un cheval, je m'en servirai pour y monter »[5], déclare dans Tchouang-tseu un personnage mourant. Il faut s'en remettre entièrement au Principe et ne pas s'inquiéter de ce qui adviendra de soi : « Quand le fondeur fond son métal, si le métal sautait en disant : Je veux devenir un sabre pareil au mo-ye, le fondeur le considérerait comme néfaste. Si j'usurpais la forme humaine en criant : Je veux être homme, je veux être homme, le Créateur me considérerait comme néfaste. Quand nous avons appris que le Ciel et la Terre sont un grand creuset

1. *Tchouang-tseu*, k. 2, p. 227.
2. *Lie-tseu*, k. 3, p. 111.
3. *Tchouang-tseu*, k. 6, p. 251.
4. *Lie-tseu*, k. 1, p. 71.
5. *Tchouang-tseu*, k. 6, p. 257.

et le Créateur un grand fondeur, où irions-nous qui ne fût bon pour nous? »[4]

L'expérience mystique, qui avait donné aux maîtres taoïstes les éléments de leur métaphysique, leur fournit aussi les fondements de leur psychologie. C'est grâce à elle qu'ils prirent conscience du Moi, que les écoles précédentes avaient accepté comme un fait allant de soi et sans chercher à le définir : ils le délimitèrent d'une part par rapport aux autres choses, comme distinct de tous les autres Moi (les « Lui », *pei*, comme dit Tchouang-tseu[1]), et de l'autre par rapport à l'Absolu, comme distinct de celui-ci. Mais le Moi ainsi déterminé était quelque chose d'assez confus, à la fois produit des transformations du *yin* et du *yang*, puisque différencié, et participant de la nature du Principe, puisque capable de s'unir à lui[2]. Cette double nature du Moi, l'expérience mystique permettait de l'éclairer un peu en montrant en lui deux éléments distincts, l'un qui cherche à s'unir au Tao, et l'autre qui résiste à l'Union. Ils donnèrent des noms à ces deux éléments constitutifs du Moi, le premier fut le Céleste, le second l'Humain[3], et Tchouang-tseu les définit par une comparaison : « Les chevaux et les bœufs ont quatre pattes, c'est le Céleste; les chevaux ont des harnais sur la tête, les bœufs ont le nez percé, c'est l'Humain. »[4] Le Céleste est l'essence même de l'homme, sa nature réelle, le Tao en lui; l'Humain

1. *Tchouang-tseu*, k. 6, p. 259.
2. *Ibid.*, k. 6, p. 261.
3. On voit combien, malgré certaines analogies de détail, le Moi ainsi conçu est différent de l'*atman* des Hindous (voir dans cette *Histoire du Monde*, t. III, La Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens, L'Inde vers* 300 *av. J.-C.*, p. 272). Deux systèmes philosophiques qui tous deux ont pris pour base l'expérience mystique ne peuvent pas ne pas avoir des points de contact puisque cette expérience est partout et toujours la même.
4. *Lao-tseu*, § 59, p. 53.
5. *Tchouang-tseu*, k. 17, p. 343.

est l'ensemble des apparences qui masquent la Réalité, c'est ce que la civilisation, l'éducation, les rites, la morale ont fait de lui, le transformant et lui faisant perdre sa « nature de petit enfant ». La première origine de cette perversion, ce sont les cinq sens : « Ah! la perte de la nature a cinq causes : la première, ce sont les cinq couleurs qui ont troublé les yeux, en sorte que les yeux ne voient pas; la seconde, ce sont les cinq sons qui ont troublé les oreilles, en sorte que les oreilles n'entendent pas; la troisième, ce sont les cinq odeurs qui ont troublé le nez, en sorte que le nez ne sent pas; la quatrième, ce sont les cinq saveurs qui ont troublé la bouche, en sorte que la bouche ne goûte pas; la cinquième, ce sont l'amour et la haine (c'est-à-dire les passions) qui ont troublé l'esprit, en sorte que la nature s'est envolée; c'est de ces cinq causes que viennent tous les maux. »[1] Les sens sont l'origine du mal parce que, percevant des différences, ils mènent à la différenciation, et ainsi éloignent du Tao; et les passions, *tsing*, ne sont, tout compte fait, que des différenciations. On les a classifiées en quatre séries de six : celles qui excitent la Volonté (recherche de la noblesse ou de la richesse, de la distinction ou du respect, de la renommée ou du profit), celles qui troublent l'esprit (correction du maintien et geste, sensualité et moralité, excitabilité et réflexion), celles qui entravent l'influence (du Principe), *tö*, (haine et désir, contentement et colère, peine et plaisir), celles qui font obstacle au Principe (antipathie et sympathie, charité et égoïsme, intelligence et capacité)[2]; mais elles peuvent toutes se résumer en un couple fondamental, amour et haine, *hao wou;* aimer et haïr, c'est choisir, donc différencier et s'éloigner du Tao. Ainsi

1. *Tchouang-tseu*, k. 8, p. 269.
2. *Ibid.*, k. 23, p. 411.

les passions appartiennent à l'Humain et sont parmi les choses dont il faut se défaire pour atteindre à la Sainteté. Cela explique que la psychologie des taoïstes, assez courte, s'arrête immédiatement : l'analyse de l'Humain ne les intéressait pas; ils préférèrent essayer d'analyser les stades de la vie mystique, c'est-à-dire du retour à la nature; mais faute d'une connaissance suffisante de la psychologie normale, celle de l'homme non mystique, ils en furent réduits à marquer simplement les stades les plus importants de la progression, sans pouvoir analyser les états de conscience comme l'ont fait les mystiques chrétiens, musulmans ou hindous.

Une école philosophique de la Chine antique ne pouvait se passer d'une doctrine de gouvernement : celle des Taoïstes découle logiquement de leur système. Le gouvernement du Saint taoïste, de l'Homme Réalisé doit se modeler sur le Tao lui-même, puisque l'Homme Réalisé est en union avec lui. Or le Tao reste immobile et tout se produit : « le Principe est toujours non-agissant, et il n'est rien qui ne soit fait par lui; si les princes et les rois pouvaient le garder, tous les êtres deviendraient parfaits d'eux-mêmes. » Aussi l'Homme Réalisé doit-il de même « ne pas agir », *wou-wei*, et éviter d'employer ses pouvoirs surnaturels sous prétexte d'aider ou d'être utile au monde : « Le Saint contemple le Ciel et ne l'aide pas, il réalise l'Influence extériorisée, *tö*, sans interférer, il se conforme au Tao sans faire de plan. » Et Tchouang-tseu marque bien par un exemple la différence entre l'Homme Réalisé des Taoïstes et l'Homme-Supérieur de Confucius et de Mo-tseu. L'Empereur Jaune avait régné dix-neuf ans, et ses lois étaient appliquées de tout l'empire, quand il entendit dire que Kouang-tch'eng-tseu était au sommet du mont K'ong-t'ong; il alla le voir. « J'ai ouï dire, dit-il, que vous avez

atteint le Principe Parfait. Permettez-moi de vous interroger sur l'essence du Principe Parfait. Je désire prendre l'essence du Ciel et de la Terre, et m'en servir pour aider à la croissance des céréales, afin de nourrir le peuple; je désire régler le *yin* et le *yang*, de façon à assurer le bien-être de tous les êtres vivants. Comment ferai-je? » Kouang-tch'eng-tseu répondit : « Ce sur quoi vous voulez m'interroger, c'est la substance propre du chaos; ce que vous voulez régler, c'est la diversité des choses. Si vous gouverniez le monde suivant votre désir, les vapeurs des nuages, avant même de s'être assemblées, tomberaient en pluie, les herbes et les arbres perdraient leurs feuilles avant qu'elles n'aient jauni; la lumière du soleil et de la lune serait vite éteinte! »[1] L'Empereur Jaune veut agir, comme le ferait le Saint confucéen : le Saint taoïste lui répond qu'il mettra le désordre partout, et que, s'il veut que le monde soit en ordre, il doit au contraire ne pas agir.

Agir est mauvais : il faut laisser l'homme à lui-même, et, grâce à sa simplicité foncière, *p'ouo*, il se laissera aller en conformité avec le Tao, il abandonnera l'Humain pour revenir tout naturellement au Céleste. Par conséquent toute instruction, écartant l'homme de cette simplicité primitive, est mauvaise. « Le Saint dans la pratique du gouvernement, vide les esprits et remplit les ventres, affaiblit les volontés et renforce les os. Il s'attache constamment à ce que le peuple ne sache rien, ne désire rien; il fait que ceux qui savent n'osent pas agir. Par la pratique du Non-agir, il n'est rien qui ne soit bien réglé. »[2] Et la société idéale est ainsi décrite : « Au temps de l'empereur Ho-siu, les hommes restaient dans leurs demeures

1. *Tchouang-tseu*, k. 11, p. 287.
2. *Lao-tseu*, § 3, p. 20.

sans savoir ce qu'ils faisaient, et se promenaient sans savoir où ils allaient. Quand, la bouche bien remplie, ils étaient contents, ils se tapaient le ventre pour l'exprimer. Telle était leur seule capacité. »[3]

Le système de l'école taoïste était certainement le plus complet et le plus cohérent de tous les systèmes de philosophie chinoise antique. Aussi son influence fut-elle considérable de tous côtés : non seulement il eut de nombreux adeptes parmi tous ceux que la vie active de cette époque troublée effrayait ou avait blessés (comme le poète Yuan de K'iu), mais encore il réagit sur les autres systèmes, même sur ceux qui n'acceptaient ni ses pratiques mystiques, ni ses théories fondamentales. Il fournit une base métaphysique à des écoles de tendances plus pratiques, comme celles de Yang-tseu et des Légistes sur lesquelles son influence fut considérable; bien plus, même l'école confucéenne des IVe et IIIe siècles, et en particulier Mencius et Siun-tseu lui empruntèrent beaucoup.

---

3. *Tchouang-tseu*, k. 9, p. 275.

CHAPITRE IV

Les écoles nuancées de Taoïsme : Yang-tseu et les légistes.

Les Taoïstes mystiques avaient tiré des théories un peu abstruses de la vieille école des Devins une métaphysique plus large, qui pouvait à son tour être isolée des pratiques mystiques de la secte, et, adoptée pour elle-même, servir de base à des doctrines souvent fort différentes. Les philosophes du IVe et du IIIe siècles eurent en effet tendance à chercher un fondement métaphysique à leurs systèmes, de façon à les présenter comme un ensemble, non seulement cohérent, mais complet; et la théorie taoïste leur fournissait ce fondement. Deux écoles en particulier subirent de façon très nette, mais en des sens tout différents, l'in-

---

Bibliographie. — I. Ouvrages anciens. — *Yang-tseu*, ap. *Lie-tseu*, k. 7, qui est un fragment de ses œuvres incorporé au *Lie-tseu*.

Yin-wen-tseu, éd. *Cheou-chan ko ts'ong chou;* trad. Masson-Oursel et Tchou Kia-kien (*Tp.* XV (1914), 557-622).

Che-tseu, éd. de Souen Sing-yen ap. *P'ing-tsin kouan ts'ong chou.*

Han-fei-tseu, éd. de la libr. Sao-ye chan-fang, Chang-hai, 1925 (avec le Commentaire, *Tsi kiai*, de Wang Sien-k'ien, 1897). — Il y a une trad. russe incomplète par M. Ivanov (*Publ. Fac. Langues Orient. Univ. Saint-Pétersbourg*, n° 39, 1912).

II. Ouvrages modernes. — Outre les ouvrages généraux déjà mentionnés, voir : Suzuki, *A brief History of early chinese Philosophy* (1914), ch. III *Ethics*, 3. *Hedonistic Egoism.*, p. 84-92 (Yang-tseu).

Legge, *Chinese Classics*, II, *Prolegomena*, 95-102.

Forke, *Yang Chu the Epicurean in his relation to Lieh-tse the Pantheist* (*Journal of the Peking Oriental Society*, III, 213 et suiv.).

Hou Che, *Tchong kouo tchö hio che ta kang*, I, 176-184 *Yang-tseu;* 360-384 (*Fa kia*); — *The Development of the logical Method in ancient China*, Part. IV, chap. V, *The Logic of the Law*, p. 170-184.

Honda, *The Relation between the Jurists and the Confucians* (*Shinagaku*, III (1922), 184-197, 293-303, 538-552).

Jean Escarra et Robert Germain, *La Conception de la Loi et les théories des Légistes à la veille des Ts'in*, Pékin, 1926 (trad. extr. de Leang K'i-tch'ao, *Sien Ts'in tcheng-tche sseu-siang che* [Histoire des Théories politiques avant les Ts'in].

buence du Taoïsme et de sa métaphysique, celle de Yang-tseu et celle des Légistes, *fa-kia*.

I. — Yang-tseu.

La doctrine de Yang-tseu est à la fois très proche et très éloignée du Taoïsme. Les fragments qui restent de lui donnent l'impression d'un esprit assez sombre qui, ayant tenté en vain l'expérience mystique sans que rien répondît à ses efforts, a gardé de son insuccès une amertume profonde. Yang Tchou vécut vers le milieu du IVe siècle, un peu après Mo-tseu qu'il cite, mais avant Mencius qui ne le connut pas personnellement et n'en rencontra que des disciples, et aussi avant Tchouang-tseu qui mentionne fréquemment son nom. Son existence paraît s'être écoulée dans les petites cours de l'Est de la Chine, au Lou, au Song, au Wei, où diverses anecdotes le montrent conversant avec les princes ou les ministres[1]. Ses œuvres sont perdues sauf un fragment assez court[2].

La philosophie de Yang-tseu, autant qu'on peut en juger par les fragments qui en subsistent, est un mélange de pessimisme et de fatalisme d'un caractère bien plus personnel que celle de Mo-tseu. Il ne cache pas son dégoût profond de la vie : « Cent ans sont l'extrême limite de la vie; et sur mille hommes, il

1. Yang-tseu mentionne l'usurpation de la famille T'ien au Ts'i comme un fait accompli (*Lie tseu*, k. 7, p. 163); et il est parlé de sa réception par le roi de Leang, titre qui n'apparaît qu'en 336 (*Ibid.*, p. 170); sa discussion avec K'in-tseu (K'in Houa-li) un disciple direct de Mo-tseu (*Ibid.*, 173, cf. p. 171) nous reporte un peu plus tôt; Mo-tseu apparaît une fois (*Ibid.*, k. 7, p. 173). D'autre part le nom de Yang-tseu est cité dans *Mencius*, p. 158, 340, 367, etc. et dans *Tchouang-tseu*, p. 269, 279, etc. Une anecdote du *Tchouang-tseu*, k. 27, p. 453, racontant l'entrevue de Lao-tseu et d'un certain Yang Tseu-kiu est attribuée à Yang-tseu dans *Lie-tseu*, k. 2, p. 99, par confusion ou peut-être simplement par une faute de copiste, cf. Giles, *Biographical Dictionary*, n° 2370.

2. Il forme le chapitre VII du *Lie-tseu*.

n'y en a pas un qui attèigne cent ans. Supposons qu'il y en ait un : l'enfance portée dans les bras, et la décrépitude radoteuse en occupent à peu près la moitié; la maladie et la douleur, les tristesses et les peines, les pertes et les ruines, les craintes et les inquiétudes en occupent encore presque la moitié : dans les dix et quelques années restantes, il n'y a pas une heure complètement sans soucis. Qu'est donc la vie de l'homme? Quel en est le plaisir?... »[1] La vie est si triste qu'il ne vaut pas la peine de chercher à la prolonger : « Que serait la vie éternelle[2]? Les cinq sentiments avec leurs alternatives d'amour et de haine, aujourd'hui comme autrefois; les quatre membres, avec leurs alternatives de santé et de maladie, aujourd'hui comme autrefois; douleurs et joies successives, aujourd'hui comme autrefois; ordre et désordre, aujourd'hui comme autrefois. Tout cela a été entendu, tout cela a été vu, tout cela a été répété! Cent ans de cela seraient trop : à plus forte raison la peine d'une éternité! » Mais il ne faut pas la diminuer, et Yang-tseu condamne formellement le suicide. Que doit donc faire l'homme? Prendre la vie comme la lui a donnée le Ciel et la mener jusqu'au bout de son destin; prendre la mort quand elle vient et l'accepter à son heure. « La vie et la mort doivent être l'une et l'autre traitées avec indifférence; toutes deux doivent être subies. Pourquoi se troubler d'une avance ou d'un retard en ce qui les concerne? »[3] On reconnaît là l'écho des doctrines taoïstes, mais le Tao en est exclu.

Non seulement l'homme ne doit rien faire pour di-

1. *Lie-tseu*, k. 7, p. 165.
2. Je traduis faute de mieux par vie éternelle, l'expression *kieou cheng;* ce n'est qu'une approximation : Yang-tseu n'admet pas qu'il soit possible de ne pas mourir et le dit textuellement. *Kieou cheng*, c'est la vie prolongée jusqu'à son extrême limite pendant des âges.
3. *Lie-tseu*, k. 7, p. 173, ainsi que la citation précédente.

minuer sa vie, mais son devoir est de la conserver précieusement, de la garder de toute usure : de là l'anecdote, célèbre dans la littérature chinoise, du refus de sacrifier un seul poil pour le salut du monde. « K'in-tseu demanda à Yang Tchou : Si en vous séparant d'un seul poil de votre corps, vous pouviez sauver le monde, le feriez-vous? Yang Tchou répondit : Le monde ne peut sûrement pas être sauvé par un poil! K'in-tseu dit : Mais, s'il pouvait l'être, le feriez-vous? Yang Tchou ne répondit pas. »[1] Donc ne rien sacrifier de soi-même, quel que soit le motif, tel est le devoir de l'homme. Pourquoi? puisque de l'avis de Yang-tseu, la vie est sans agrément. C'est que la vie ne lui appartient pas, elle lui vient du Destin, comme la mort d'ailleurs, et toutes les qualités qui différencient les vivants. « Ce en quoi les êtres diffèrent, c'est la vie; ce en quoi ils sont pareils, c'est la mort. Pendant la vie ils sont sages ou sots, riches ou pauvres, c'est en quoi ils diffèrent; morts, ils sont une pourriture puante, c'est en quoi ils sont pareils... Tous vivent et tous meurent, les sages et les sots, les riches et les pauvres; on meurt à dix ans, on meurt à cent ans, les bons et les saints meurent, les méchants et les sots meurent. Vivants ils étaient Yao et Chouen; morts ils sont des ossements pourris. Les ossements pourris sont tous pareils : qui pourrait y voir une différence? Donc hâtons-nous de profiter de la vie : à quoi bon penser à ce qui sera après la mort? »[2]

Or le meilleur moyen de se conserver est de repousser toute contrainte extérieure, et de s'abandonner complètement à ses passions. C'est encore une théorie taoïste que Yang-tseu a empruntée; mais il la fait passer au premier plan, tandis que, chez les Taoïstes, le mieux est de s'abstenir de toute passion. Yang-tseu

1. *Lie-tseu*, k. 7, p. 173.
2. *Lie-tseu*, k. 7, p. 165.

qui ne craignait pas le paradoxe, en profite pour faire l'éloge des tyrans célèbres de la légende chinoise, Kie le dernier souverain de la dynastie Hia, et Cheou le dernier roi des Yin, et pour se moquer des Saints, de Yao, de Chouen, de Yu et de Confucius. « Yang-tseu dit : Ceux que le monde tient pour admirables, ce sont Chouen, Yu, le duc de Tcheou et Confucius : ceux que le monde tient pour des scélérats, ce sont Kie et Cheou. Or Chouen laboura la terre au midi du Fleuve, et fit le potier sur le lac Lei; ses quatre membres n'avaient jamais un moment de repos; pour sa bouche et son ventre, il ne trouvait jamais de nourriture agréable ni de chauds vêtements. Il n'avait pas l'amour de ses parents, il n'avait pas l'affection de ses frères et sœurs. A trente ans, il n'avait pas encore pu obtenir de ses parents la permission de se marier. Quand il reçut l'abdication de Yao, il était vieux, son intelligence était ruinée; son fils Chang-kiun était incapable, et il dut abdiquer pour Yu. Il fut triste jusqu'à sa mort. De tous les hommes il fut le plus malheureux! » Et il continue à décrire ainsi tous les malheurs de Yu, et la vie tourmentée du duc de Tcheou, et enfin celle de Confucius et il met en regard la vie des tyrans scélérats Kie des Hia, Cheou des Yin. « Kie hérita des richesses des générations successives; il se tint sur le siège honorable qui fait face au Sud (le trône impérial); son intelligence était capable de l'emporter sur les multitudes de ses sujets; son pouvoir était capable de sauver l'intérieur des Quatre Mers. Il se livra à tous les plaisirs auxquels ses yeux et ses oreilles l'incitèrent; il fit tout ce qu'il lui passa par la tête de faire. Il fut joyeux jusqu'à sa mort. De tous les hommes il fut le moins retenu et le plus libre. » Et il conclut : « Ces quatre sages durant leur vie n'eurent pas un jour de joie; depuis leur mort, ils ont une grande renommée qui durera

des myriades de générations. Mais cette renommée c'est une chose à quoi ne tient nul de ceux qui se soucient de ce qui est réel... Ces deux scélérats durant leur vie eurent la joie de satisfaire tous leurs désirs. Depuis leur mort ils ont une renommée de folie et de tyrannie. Mais la réalité de leurs plaisirs c'est ce qu'aucune renommée ne peut donner. Insultez-les, ils ne le savent pas; louez-les, ils ne le savent pas. Tout cela ne leur fait pas plus qu'à un tronc d'arbre ou à une motte de terre. »[1] Pour les uns et les autres, le sort commun a été la mort.

Mais si la vie du sage et celle du fou se terminent de même par la mort, il ne s'ensuit pas que l'un et l'autre soient pareils. Chouen, Yu et Confucius sont des fous qui se sont usés à faire le bien, et Kie et Tcheou des fous qui se sont usés à faire le mal. Le sage ne doit imiter ni les uns ni les autres : « Il y a quatre choses qui empêchent les hommes d'obtenir le repos : la première est (le désir) de longévité, la seconde le désir de renommée, la troisième le désir de rang, la quatrième le désir de richesse. A cause de ces quatre, ils craignent les esprits, ils craignent les hommes, ils craignent la puissance, ils craignent les châtiments. C'est ce qu'on appelle des fous : on peut les tuer, on peut les laisser vivre, leur destin est fixé en dehors d'eux. Au contraire, celui qui ne se révolte pas contre son destin, que lui importe la longévité? Celui qui ne se soucie pas de noblesse, que lui importe la renommée? Celui qui ne veut pas la puissance, que lui importe le rang? Celui qui n'est pas désireux de fortune, que lui importe la richesse? Dans le monde entier ils n'ont personne qui puisse s'opposer à eux : leur destin est fixé du dedans d'eux-mêmes. »[1]

1. *Lie-tseu*, k. 7, p. 175.
2. *Lie-tseu*, k. 7, p. 179.

C'est là l'idéal de Yang-tseu; son Saint est l'homme qui s'est assez détaché de tout en ce monde pour que rien ne le touche, et pour que, vie et mort étant uns pour lui, simplement des faits acceptés comme ils viennent, il soit toujours maître de sa destinée et que, quoi que lui apportent les événements extérieurs, il les domine toujours. Plus encore que les Taoïstes, Yang-tseu est individualiste : ce qu'il cherche ce n'est pas une règle pour le gouvernement du monde, mais une règle pour le gouvernement de soi-même; c'est de l'individu et non de la société qu'il s'occupe. Néanmoins, il avait élaboré lui aussi une théorie politique, qui, pour être issue logiquement de ses idées, n'en est pas moins toute imprégnée de taoïsme. Le prince ne doit s'occuper de rien, mais, laissant tout au destin, permettre à chacun de se livrer à ses passions : tout ira parfaitement bien. C'est la même conclusion que l'école taoïste. « Yang-tseu dit : Avez-vous jamais vu un pâtre et ses moutons? Un troupeau de cent moutons; mettez un petit garçon de cinq pieds, qui marche avec son fouet derrière; s'ils veulent aller à l'Est, ils vont à l'Est; s'ils veulent aller à l'Ouest, ils vont à l'Ouest. Mettez Yao tirant un seul mouton, et Chouen derrière avec un fouet, ils ne seront pas capables de le faire avancer! »[1]

Le système de Yang-tseu n'était pas du tout l'épicurisme qu'on lui attribue ordinairement : c'était au contraire un fatalisme pessimiste poussé à l'extrême, qui considérait la vie comme un mal, la mort comme un autre mal, qui doivent l'un et l'autre être subis avec indifférence en tant qu'ils sont voulus par le destin; les plaisirs que le destin a placés sur la route doivent être acceptés comme ils viennent, de même que la douleur, sans se rebeller, et pour cela il faut

1. *Lie-tseu*, k. 7, p. 177.

s'abandonner entièrement à ses passions qui viennent du destin; c'est celui-ci qui conduit tout, et l'homme qui le sait est véritablement un Saint sur qui les choses extérieures n'ont plus prise. Fortement empreint de taoïsme, ce système s'écartait de celui de Lao-tseu, que Tchouang-tseu devait développer peu après, par l'absence de toute recherche mystique. Sa position individualiste était trop éloignée des tendances contemporaines pour les influencer profondément : il resta un fait isolé dans la philosophie chinoise.

II. — Les Légistes, *fa kia.*

Les grands bouleversements du IVe siècle, et surtout les efforts de réforme et de reconstruction intérieure des grands états à cette époque amenèrent un certain nombre de penseurs contemporains à chercher les bases du bon gouvernement non plus dans des principes fixes (que ce fussent les enseignements des anciens comme pour Confucius, ou des principes abstraits comme l'Amour Universel de Mo-tseu, ou une entité métaphysique comme le Principe Premier des Taoïstes), mais dans une évolution toujours changeante, et qui pouvait se modifier suivant les circonstances : ce fut la Loi même dont ils firent le principe du bon gouvernement. En effet puisque le monde va de pis en pis, se corrompt de jour en jour, et s'éloigne de plus en plus de l'âge d'or où suivant toutes les écoles tout était parfait, il est absurde d'essayer de gouverner les hommes corrompus du présent comme les hommes non corrompus d'autrefois; c'est cet essai même qui engendre le désordre; il faut au contraire modifier sans cesse la manière de gouverner pour l'appliquer aux conditions chaque jour nouvelles; il faut remplacer les anciennes lois par de nou-

velles à mesure que les anciennes deviennent désuètes. Les Légistes, *fa kia*, nom dont on les appelle à cause de l'importance donnée par eux à la Loi, venaient de toutes les écoles : il s'y rencontre des Taoïstes comme Yin Wen tseu et Han Fei tseu, un confucéen penchant vers la doctrine de l'école de Mo-tseu comme Che-tseu, des disciples de Mo-tseu comme Song Kien, etc. Ainsi les Légistes ne furent pas à proprement parler une école, se réclamant des principes d'un fondateur; c'étaient des esprits ayant tendance à concevoir le gouvernement d'une certaine façon, et tâchant de rattacher leur vision empirique du monde aux principes de l'école à laquelle ils appartenaient.

Les principes fondamentaux paraissent en avoir été posés parmi les lettrés de la porte Tsi à Lin-tsö, la capitale du Ts'i, dans la seconde moitié du IVe siècle. C'était une sorte d'académie, l'Association du mont Houa, *Houa-chan houei*, dont les membres pour se distinguer avaient adopté comme coiffure un bonnet spécial, plat dans le haut et le bas; le roi Siuan y avait installé les philosophes de toutes les écoles qu'il attirait à sa cour et auxquels il donnait de gros appointements. Il y eut là Yen de Tseou, un maître de l'école du *yin* et du *yang*, Song Kien, un disciple de Mo-tseu, T'ien Pien surnommé T'ien à la Bouche divine, P'eng Meng, Yin Wen, des taoïstes; Mencius fut quelque temps l'un d'eux et peut-être aussi Tchouang-tseu. C'est probablement dans ce milieu que fut composée vers le troisième quart du IVe siècle une des plus anciennes œuvres qu'on puisse attribuer aux Légistes, le *Kouan-tseu* : c'était une sorte d'utopie historique, philosophique et romanesque, fondée en partie sur les institutions du Ts'i et mise sous le nom de Kouan Yi-wou le grand ministre du prince Houan au VIIe siècle; les fragments qui en res-

tent sont trop peu importants pour permettre d'en déterminer les doctrines principales[1].

C'est dans une anecdote qui met en jeu T'ien Pien, Song Kien et P'eng Meng que nous voyons comment ils formulaient leur théorie : « T'ien-tseu lisant le *Chou* (*king*) dit : L'époque de Yao était la Grande Paix. Song-tseu dit : Est-ce au gouvernement du Saint que cela était dû? P'eng Meng répondit : « C'est au gouvernement des lois saintes et non à celui du Saint que cela était dû! » Et on attribue à T'ien Pien cette déclaration : « Les hommes agissent dans leur intérêt, et ne peuvent agir dans l'intérêt d'autrui. C'est pourquoi le prince commandant aux hommes fait en sorte qu'ils agissent dans leur intérêt, et ne fait pas en sorte qu'ils agissent dans son intérêt. »[2]

Un écrivain un peu plus récent, Yin Wen, qui vécut au Ts'i dans les dernières années du IVe siècle[3], exposa des idées analogues dans un petit ouvrage qui nous est parvenu sous une forme malheureusement peu sûre[4]. Lui aussi était de tendance taoïste, mais n'ap-

---

1. Sur l'utilisation historique de cet ouvrage, voir ci-dessous, p. 584.

2. *Yin Wen tseu*, trad. MASSON-OURSEL et TCHOU Kia-kien, p. 592-593.

3. Yin Wen tseu eut des conversations avec le roi Siuan de Ts'i (342-324) avant Kong-souen Long (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 15a); le catalogue de Lieou Hiang (fin du Ier siècle a. C.) en faisait un des maîtres de la porte Tsi (*ibid.*), bien que le *Che ki*, k. 46 (V. 259) et k. 74, ne le mentionne pas parmi les membres de cette société. Le *Choue yuan* (du même Lieou Hiang) le met en rapport avec le roi Siuan de Ts'i; le *Lu che tch'ouen ts'ieou* (milieu du IIIe siècle a. C.) avec le roi Min (323-284); une anecdote dans le *Kong-souen Long tseu*, 2b, le fait plus ancien que Kong-souen Long; tout cela concorde assez bien à le mettre dans la seconde moitié du IVe siècle, et au début du IIIe siècle. Il n'y a pas à tenir compte de l'affirmation de la préface de Tcheng-tchong qui en fait un disciple de Kong-souen Long, cette préface étant un faux.

4. Le *Yin Wen tseu* ancien était un tout petit opuscule en une section (*Ts'ien han chou*, *loc. cit.*); il paraît s'être accru considérablement pendant les premiers siècles de l'ère chrétienne : une édition en deux chapitres existait à la fin du VIe siècle (*Souei chou*, k. 34, 3a).

partenait pas à l'école mystique, qui le dédaigne quelque peu. Il faisait dériver toute chose du Tao, seule réalité : l'idéal serait de gouverner par lui, car ce serait le règne du Non-agir, et tout serait bien dans le monde; mais puisque dans l'état du monde actuel le gouvernement direct par le Tao est impossible, il faut employer les huit « Méthodes politiques » *chou* instituées par les Saints de l'antiquité, altruisme, justice, rites, musique, noms, lois, châtiments et récompenses : elles sont irrésistibles, et, quand elles sont mises en pratique, le gouvernement est nécessairement bon, que le souverain soit un saint ou un ignorant, car c'est d'elles que dérive le bon gouver-

---

C'est cette édition qui circulait sous les T'ang et dont il reste de nombreuses citations : elle avait une préface attribuée à (T'ang) Tcheng-tchong (III[e] siècle p. C.) et un commentaire attribué à Lieou Hin (*Yi lin*, k. 2, 18a); mais la préface contient un anachronisme qui décèle le faux. Elle se perdit vers le X[e] siècle, et l'ouvrage actuel en est une reconstitution maladroite datant probablement du XI[e] siècle : WEI Tcheng (VIII[e] siècle connaissait encore l'ouvrage ancien (*K'iun chou tche yao*, k. 37, 14a-21a) ainsi que son contemporain MA Ts'ong (*Yi lin*, k. 2, 18a-19a) et un peu plus tard TCHAO Jouei (*Tchang teou king*), car ils en citent de longs fragments; de même le *T'ai-p'ing yu lan*, encyclopédie publiée en 984; au contraire, en 1151, TCH'AO Kong-wou avait déjà sous les yeux l'ouvrage moderne (*Kiun tchai tou chou tche*, k. 11, 17b); de même, un peu plus tard, KAO Sseu-souen (*Tseu lio*, k. 3, 3a), et son contemporain HONG Mai (*Yong tchai siu pi*), etc. C'est le texte de cette reconstitution des Song qui est seul parvenu jusqu'à nous, soit par la grande collection taoïste *Tao tsang* où il fut introduit, soit par des éditions indépendantes (une édition de la fin des Song, reproduite au début des Ming, est l'original de la réédition de *Sseu pou ts'ong k'an*) ou dans des collections plus récentes (*Cheou-chan ko ts'ong chou*, *Po tseu*, etc.). Le compilateur mit bout à bout, en les classant assez mal, les extraits du *K'iun chou tche yao*, du *Yi lin*, du *T'ai-p'ing yu lan*, etc.; il supprima le titre du deuxième chapitre, probablement pour se rapprocher des données du *Ts'ien-han chou;* il compléta à sa façon le fragment de la préface de Tcheng-tchong conservé dans le *Yi lin;* mais il ne semble pas en général avoir rien ajouté aux fragments qu'il rassemblait. Ainsi l'ouvrage sous sa forme actuelle, d'une part contient de nombreuses interpolations du temps des Six Dynasties, de l'autre présente une disposition générale due aux compilateurs des Song; il y a certainement des parties authentiques (par exemple le passage sect. 2, 9b, p. 591 avec sa variante dans la citation du *Tao tö king*), mais il n'est pas toujours facile de les reconnaître.

nement et non du souverain. Comment les mettre en pratique ? Les noms, *ming*, avaient pour Yin Wen toute la puissance mystérieuse que leur accordait la génération qui attribuait à Confucius ce mot célèbre : que, pour établir le bon gouvernement, la première chose à faire était de « rectifier les noms » *tcheng ming*[1]; et parmi laquelle s'était fondée une école, l'école des Noms, *ming kia*, qui fit de cette rectification son principe fondamental : aussi pour que les lois soient correctes, veut-il avant tout que les noms soient corrects et répondent exactement aux choses; il faut donc commencer par rectifier les noms et vérifier leurs applications aux choses, distinguer entre ceux qui s'appliquent aux formes et ceux qui s'appliquent aux qualités dépourvues de forme, entre ceux qui s'appliquent au sujet et ceux qui s'appliquent à l'objet; d'où l'importance de la Dialectique. La correction des noms met toutes les choses à leur place, les bonnes et les mauvaises, et c'est là l'ordre, qui résulte, non de la suppression des choses mauvaises (le Tao est neutre en effet, et d'ailleurs bon et mauvais sont des notions relatives), mais de leur classement à leur place exacte. Or il faut prendre garde que les huit Méthodes politiques, si elles ont produit, comme les Saints l'avaient prévu, toutes les vertus humaines, ont produit en même temps les défauts et vices contraires : « l'altruisme est la grande source de bienveillance envers

1. *Louen yu*, XIII, p. 127. — Le *Louen yu* dans son ensemble doit dater des confins des ve et ive siècles a. C.; mais ce passage qui n'a pas d'analogue dans le reste de l'ouvrage et fait allusion à une doctrine qui n'est connue que vers la fin du ive siècle, doit être une interpolation ultérieure de l'école; c'est, à mon avis, simplement parce qu'ils se rendaient compte de la difficulté de faire remonter cette théorie jusqu'au temps de Confucius même, et que d'autre part ils voulaient sauver leur texte, que les érudits chinois modernes ont été amenés à chercher une interprétation qui laissât en dehors la théorie de la rectification des noms, et ont essayé d'expliquer le mot *ming* par caractères d'écriture; cf. Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, t. V, 378-385, 440-442.

les êtres, mais aussi la source de l'égoïsme; les rites sont ce qui fait qu'on pratique le respect, mais ils sont aussi la source de toute irrévérence... » Aussi doit-on se rappeler qu'ils ne sont que des moyens de gouvernement, destinés à mener au gouvernement par le Principe.

Au IIIe siècle, la doctrine des Lois jouit d'une très grande vogue, et toute une série d'écrits parurent, généralement attribués à de grands personnages anciens : un ouvrage sur les Méthodes politiques fut publié sous le nom de Chen Pou-hai, un ministre du prince Tchao de Han (358-333); un autre fut attribué à Teng Si, ministre de Tcheng qui entra en conflit avec Tseu-tch'an et fut mis à mort par celui-ci à la fin du VIe siècle. On en fit un où Li K'ouei expliquait longuement au prince Wen de Wei (424-385) les moyens d'enrichir et de rendre forte sa principauté. Un autre encore fut mis indirectement sous le patronage de Yang de Wéi, le grand ministre de Hiao de Ts'in, et attribué à un personnage fictif, Che K'iao, qui était donné comme l'un des inspirateurs de Yang; c'est directement à Yang lui-même que, vers la même époque ou un peu plus tard, un écrivain inconnu du IIIe siècle attribua ses propres idées, en donnant à son ouvrage le titre de *Chang-tseu*, emprunté au titre de seigneur de Chang, Chang-kiun, qu'avait reçu Yang de Wéi[1]. C'était, comme le *Kouan-tseu*, un ouvrage demi-historique demi-philosophique, où l'auteur se servait de théorie de l'action du prince par les châtiments et les récompenses pour justifier des lois existant véritablement dans le Ts'in et dont une partie remontait réellement ou était attribuée à Yang de Wéi.

1. L'ouvrage, cité par *Han Fei tseu*, k. 17, § 43, 7b, existait encore aux environs de notre ère (*Che ki*, *k.* 68, 4b; *Ts'ien-han chou*, k. 30, 14b); il disparut sans doute vers la fin des Han, et le *Chang-tseu* actuel est un faux.

Tous ces ouvrages sont aujourd'hui perdus ou remplacés par des faux modernes[1].

De toute l'école des Légistes, une seule œuvre a été conservée à peu près complète : c'est le *Han tseu*, ou, comme on l'appelle depuis le xe siècle, le *Han Feï tseu*. Son auteur Fei de Han appartenait à la famille royale de Han; il fut, dit-on, le disciple de Siun-tseu, le plus réputé des maîtres confucéens après la mort de Mencius. Envoyé en 234 comme ambassadeur du roi Ngan de Han auprès du roi de Ts'in, le futur Premier Empereur, il resta à la cour de celui-ci, mais, bientôt suspect à cause de son origine étrangère, il fut jeté en prison et se suicida (233); on raconte que la jalousie et les calomnies de son ancien condisciple, le ministre tout puissant Li Sseu, avaient causé sa disgrâce, mais que le roi de Ts'in s'étant repenti au dernier moment lui fit grâce et envoya un messager qui arriva trop tard[2].

1. Les livres qui circulent aujourd'hui sous les titres de *Teng-si-tseu*, *Chen-tseu*, *Chang-tseu*, sont des faux de l'époque des Six Dynasties. Le *Che-tseu* actuel est une tentative de reconstitution par Tchang Tsong-yuan de l'ouvrage ancien perdu vers le xe ou le xie siècle : il comprend des extraits assez importants de seize des vingt sections primitives (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 17a), presque tous d'après le *K'iun chou tche yao*, k. 36, et le *Tchou tseu houei han*, qui forment le k. 1; et des fragments très courts qu'il a été impossible de classer, formant le k. 2. Il en existe deux recensions revisées et augmentées, l'une par Souen Sing-yen (1799; rééd. en 1806 dans son *P'ing-tsin-kouan ts'ong chou*); l'autre, meilleure, par Wang Ki-p'ei. Ce qui subsiste est malheureusement bien trop incomplet pour qu'on puisse se faire une idée nette des théories de l'auteur; on en trouvera un abrégé dans Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, 238-239. Le *Che tseu* ne peut remonter plus haut que le milieu du iiie siècle : les fragments conservés font allusion aux théories de Tseou Yen sur le monde, sans citer son nom (k. 2, 12a); ils mentionnent la conquête du Ts'i par Yo Yi, le général du Yen en 286 (k. 2, 4b), enfin le nom de *Lie-tseu*, ouvrage compilé dans le troisième quart du iiie siècle, y est cité (k. 1, 17a).

2. *Che ki*, k. 63, 3a, 5b; cf. *Tchan kouo ts'ö*, k. 3, 80 a-b. Sseu-ma Ts'ien ne donne aucune date dans ce chapitre, mais aux annales de Ts'in, il indique qu'en 237 « le roi de Han forma des plans avec Han Fei pour affaiblir le Ts'in », puis il mentionne sa mort en 233.

L'œuvre de Han Fei est une sorte de somme des théories des Légistes à la veille de leur triomphe éphémère dans la politique intérieure de la Chine avec la victoire des rois de Ts'in et l'unification du monde chinois[1]. Comme Yin Wen, comme l'auteur du *Teng Si tseu*, c'est aux doctrines taoïstes qu'il emprunta le fondement métaphysique et psychologique de sa théorie : leur influence est assez forte pour que deux sections de son ouvrage soient consacrées à en expliquer les termes et à en justifier les idées par des citations du *Lao-tseu*.

(k. 5, II, 114, 116); et aux annales de Han il donne la date de son ambassade au Ts'in, 234 (k. 45; V, 222). Ce sont ces dates que j'ai adoptées. Le P. Wieger, *Histoire des Croyances religieuses* le fait mourir en 230, d'après le *Ts'ì lou* de Yuan Hiao-siu (vie siècle) ap. *Che ki tcheng yi*, k. 63, 3a.

1. Le *Han Fei tseu* actuel se compose de 55 sections, comme celui du temps des Han (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 14b); mais un certain nombre de sections perdues furent remplacées de façon plus ou moins heureuse, probablement au temps des Six Dynasties : la première section « Première entrevue avec le roi de Ts'in » (*Tch'ou kien Ts'in*) est un démarquage d'un discours attribué à Tchang Yi dans le *Tchan kouo ts'ö*, k. 3. C'est probablement de ces sections perdues que proviennent certaines citations anciennes qu'on ne retrouve pas dans le texte actuel (cf. Wang Sien-k'ien, *Han fei tseu tsi kiai*, chap. préliminaire, 12-16, *Yi-wen*); d'autres sections contiennent de nombreuses interpolations; certaines présentent un texte en partie inintelligible (par exemple la section 48, k. 18, 12b, 20b; elle est d'ailleurs incomplète); pour certains chapitres, le texte, mal établi, se présentait avec des variantes si considérables suivant les manuscrits que, dans bien des cas, les éditeurs n'ont pas osé choisir entre les diverses leçons, et se sont contentés de les reproduire à la suite les unes des autres (voir par exemple k. 14, 3a-4b, 6b, 12a, 12b, etc.). Dans l'ensemble, l'ouvrage paraît dater de la seconde moitié du IIIe siècle, mais il n'est pas entièrement de la main de Han Fei; comme pour Tchouang-tseu, Mo-tseu et la plupart des philosophes de cette époque, une partie importante est due aux disciples du maître : par exemple la section 6 parle des royaumes de Ts'i, de Yen, de Tch'ou et de Wei comme déjà détruits ce qui n'eut lieu qu'après la mort de Han Fei (k. 2, 1). Il n'est que rarement possible de distinguer entre les parties qui peuvent remonter au maître et celles qui doivent être attribuées à son école : M. Hou Che exagère à mon avis en ne considérant comme authentiques que 7 sections (40, 41, 43, 45, 46, 49, 50) seulement (*Tchong kouo tchö-hio che ta kang*, I, 365). Son choix, en dehors de quelques cas très nets, me paraît en grande partie arbitraire; et d'ailleurs lui-même y attache peu d'importance et cite des passages appartenant à des sections qui d'après lui seraient fausses (par exemple, p. 381, la section 54, etc.).

Le Tao est l'origine de toutes choses, de lui dérivent les noms et les choses ayant forme; et quand les noms et les choses sont d'accord, le prince n'a aucune difficulté à gouverner. D'autre part l'esprit de l'homme est partagé entre le Céleste, c'est-à-dire les simples sensations, et l'Humain, c'est-à-dire la réflexion, le jugement, les passions. Le bon gouvernement consiste à modérer les passions et à diminuer l'usage de la réflexion; or les passions des hommes ont toutes pour cause deux principaux mobiles : le désir des biens (richesse, noblesse, longue vie, etc.) et la crainte des maux (pauvreté, mort prématurée, etc.). C'est en agissant alternativement sur ces deux mobiles qu'on arrivera au bon gouvernement, et cette action est produite par l'usage des châtiments et des récompenses, les « deux poignées », *ping*, du gouvernement : « Ce par quoi un prince éclairé dirige ses fonctionnaires, c'est uniquement les deux poignées. Les deux poignées sont les Châtiments et la Vertu, *hing tö*. Qu'appelle-t-on Châtiments et Vertu? Tuer les coupables, c'est ce qu'on appelle les Châtiments, récompenser les méritants, c'est ce qu'on appelle la Vertu. Les fonctionnaires craignent d'être punis de mort, et trouvent profit aux récompenses, c'est pourquoi lorsqu'un prince use des Châtiments et de la Vertu, tous les fonctionnaires craignent sa majesté et s'attachent à sa libéralité. » Mais il doit s'en rapporter à lui-même et à lui seul pour la distribution des châtiments et des récompenses. « Si le prince ne fait pas en sorte que la crainte et le profit des châtiments et des récompenses sortent de lui-même, s'il écoute ses ministres pour mettre en pratique les châtiments et les récompenses, tous ses sujets se tourneront vers les fonctionnaires et s'écarteront de leur prince; ce prince aura le malheur de perdre les châtiments et récompenses. Ce qui permet aux tigres de triompher des chiens, ce sont leurs

griffes et leurs crocs; si les tigres perdaient leurs griffes et leurs crocs, et que les chiens les eussent, ce seraient les chiens qui triompheraient des tigres. Les princes, c'est par les Châtiments et la Vertu qu'ils régissent leurs fonctionnaires; s'ils se dépouillent des Châtiments et de la Vertu et les font employer par leurs fonctionnaires, ce sont les ministres qui régiront les princes. » Ce serait la ruine du gouvernement. « Le pouvoir ne doit pas être confié par le prince aux ministres... sinon) les intérêts du prince et des ministres deviendront différents, aussi les ministres n'auront-ils plus de loyalisme; et les intérêts des ministres seront établis, tandis que les intérêts du prince seront anéantis »[1].

Les châtiments et les récompenses doivent être exactement proportionnés aux faits, et ceci est une conséquence de la règle générale qui veut que les noms et les choses soient d'accord pour que le gouvernement soit bon : donc celui qui, trop modeste, cache ses mérites, et par suite ne reçoit pas du prince la récompense à laquelle il a droit, doit être puni comme celui qui, par sa vantardise, reçoit une récompense trop grande; dans l'un et l'autre cas, ce qu'on punit, c'est la faute de désigner l'acte méritoire par un nom qui ne convient pas, et comme la faute de mettre le désaccord entre les noms et les choses est supérieure aux plus grands mérites, il faut châtier. Le prince n'est en tout cela que le gardien de l'ordre régulier des choses et ne doit avoir aucune initiative personnelle, aucune passion personnelle dans les châtiments et les récompenses : il doit être impartial comme le Tao lui-même.

Les devoirs respectifs du prince et de ses fonctionnaires sont d'ailleurs nettement tracés : le prince, de

1. *Han-fei-tseu*, k. 2, 10, 11 (§ 7); 10, 2 (§ 31).

même que le Tao, doit pratiquer le Non-agir, *wou-wei*, c'est-à-dire ne pas agir par lui-même, mais faire agir ses ministres. « En haut, le prince éclairé n'agit pas; en bas, les ministres sont zélés et craintifs. » C'est au prince que revient la gloire de ce qu'ils font de bien : « les ministres ont leurs travaux, le prince en a le mérite »; et il désavoue ceux qui ne réussissent pas[1]. Le prince régit de haut ses ministres par les « Méthodes politiques » *chou*, les ministres régissent le peuple sous la direction du prince par les Lois *fa*. L'un et l'autre, Méthodes politiques du prince, Lois appliquées par les ministres, sont également nécessaires au bon gouvernement, et ç'avait été l'erreur de Chen-tseu (Chen Pou-hai) de ne s'occuper que des Méthodes politiques sans se soucier des Lois, de même que ç'avait été celle de Chang-tseu (Yang de Wéi) de ne s'occuper que des Lois sans se soucier des Méthodes politiques[2].

Les Lois étant impersonnelles et impartiales régissent le peuple sans heurt. « L'application de la loi, les sages ne peuvent la discuter, les violents n'osent pas la combattre, les châtiments n'épargnent pas les hauts fonctionnaires, les récompenses n'oublient pas les gens du peuple... » C'est qu'en effet la caractéristique des Lois est de s'imposer à tous, du haut en bas, en sorte que tous leur soient également soumis, et que nul ne puisse même penser à leur échapper. « Les Lois : quand les décrets et les ordonnances ont été affichés aux administrations publiques, les châtiments s'imposent au cœur des hommes; la récompense tient à l'observation des Lois, la punition s'attache à leur violation. Elles sont la règle des ministres. »[3] Le prince même, bien qu'il soit dans une certaine me-

1. *Han Fei tseu*, k. 1, 29 (§ 5).
2. *Ibid.*, k. 17, 13, 14 (§ 43).
3. *Ibid.*, k. 17, 12 (§ 43).

sure au-dessus d'elles, puisqu'il les fait, doit s'astreindre soigneusement à les appliquer, du moment qu'elles ont été promulguées régulièrement : « si le prince viole la Loi et suit (ses passions) personnelles, les supérieurs et les inférieurs ne sont plus distingués » c'est le désordre. Mais il doit les abolir ou les modifier quand elles sont mauvaises. Car les Lois ne sont pas immuables : ce ne sont pas les exemples des anciens qu'on doit suivre aveuglément. « Si on avait pris un briquet au temps des souverains de Hia, Kouen et Yu en auraient bien ri; si on avait creusé les rivières (comme Yu) au temps des Yin et des Tcheou, T'ang et le roi Wou auraient bien ri; quand aujourd'hui on vante les principes de Yao, Chouen, Yu, T'ang et Wou, il y a de quoi faire rire le Saint moderne[1]. » Les lois doivent changer avec les temps : « Le gouvernement du peuple n'a pas de règle immuable; ce sont les lois qui font le gouvernement. Si les lois se transforment avec le temps, (le peuple) est gouverné; quand le gouvernement convient au temps, il est bon;... si les temps sont changés mais que les lois ne se modifient pas, c'est le désordre[2]. » Or les temps anciens où les hommes peu nombreux trouvaient largement leur subsistance sans avoir besoin de travailler, diffèrent des temps présents où, les familles ayant toutes au moins cinq enfants, la population est excessive, et, même avec le plus fatigant labeur, n'arrive pas à avoir sa suffisance : les hommes d'autrefois, pouvant satisfaire sans peine leurs besoins, étaient calmes et paisibles, et il n'y avait pas besoin d'un système de châtiments et de récompenses bien sérieux, tandis que, mainte-

1. *Han Fei tseu*, k. 19, 1-2 (§ 49).

2. *Ibid.*, k. 20, 14 (§ 54). Ce changement est attribué non au Progrès, comme le pense M. Hou Che, *loc. cit.*, 381, introduisant une idée occidentale moderne, mais à l'instabilité universelle : le Tao seul est immuable, toutes les choses au contraire changent, et les lois sont des choses variables comme toutes les autres.

nant qu'ils ont à lutter entre eux pour vivre, ils ne cessent de s'agiter, et il faut augmenter à la fois châtiments et récompenses pour bien gouverner. Imiter les méthodes de gouvernement des anciens Saints malgré le changement des circonstances ne pourrait produire que du désordre[1]. C'est juste l'inverse des théories de Confucius et de Mo-tseu, et on comprend que Han Fei-tseu ne leur ménage pas les railleries.

Puisque la Loi ne se fonde sur aucune autorité stable, comment se justifiera-t-elle? Par l'efficacité, *kong-yong* : ce dont le résultat est bon est nécessairement bon. Mais d'autre part, l'Efficace considéré ainsi comme un principe, n'admet pas de contradiction; la plus grande efficacité exclut les efficacités moindres, incompatibles avec elle. « Les choses incompatibles ne doivent pas être établies à la fois. Donner des récompenses à ceux qui ont décapité des ennemis, et louer hautement des actes de piété et de bonté; accorder des grades à ceux qui ont pris une ville et croire à des discours sur l'Amour Universel;... quand on agit ainsi, le gouvernement ne peut être fort. Quand l'Etat est en paix, il nourrit les lettrés, mais, quand arrivent les difficultés, il se sert des soldats : ceux qu'il avantage ne sont pas ceux dont il se sert; ceux dont il se sert ne sont pas ceux qu'il avantage... C'est pourquoi cette époque est troublée[2]! »

La doctrine de Han Fei, et en général celle des Légistes, tendait encore à diminuer la place de la vie individuelle, si peu développée dans la Chine antique, et constamment sacrifiée à la vie sociale. D'autre part, elle avait le défaut de sacrifier la Morale à la Loi,

1. *Ibid.*, 19, 2-4 (§ 49); cf. G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, 88-89.

2. *Ibid.*, k. 19, 11-12 (§ 49). L'importance de l'efficacité dans la doctrine de Han Fei a été bien mise en lumière par M. Hou Che, *loc. cit.*, 382-384.

comme Confucius la sacrifiait aux Rites, Mo-tseu à l'Amour Universel, et les Taoïstes à l'Union Mystique : il semblerait que les philosophes chinois anciens, ballottés entre les théories extrêmes, et d'ailleurs peu portés aux tendances individualistes, eussent été longtemps incapables de fonder une morale, et même de reconnaître l'existence d'une morale en dehors des relations sociales et de l'éthique gouvernementale. Les théories des Légistes, appliquées par la dynastie Ts'in au gouvernement de l'empire, eurent, malgré la courte durée de cette dynastie, une forte influence sur la formation de l'esprit chinois moderne.

CHAPITRE V

L'école de Mo-tseu et les Sophistes.

L'école de Mo-tseu était restée très forte et très brillante après la mort du Maître; elle était nombreuse et bien organisée, possédant une discipline très stricte[1]. Mo-tseu après sa mort avait été remplacé à sa tête par un de ses disciples, peut-être K'in K'iu-li[2],

---

Bibliographie. — Ouvrages anciens. — *Tchouang tseu*, k. 33.

Kong-souen-Long tseu, éd. *Cheou chan ko ts'ong chou;* une partie importante de cet ouvrage a été traduite par TUCCI, *Storia della filosofia cinese antica*, 146-151.

Mo-tseu, k. 10-11, sections 40-45, FORKE, p. 413-535.

Ouvrages modernes. — TCHANG Ping-lin, *Kouo kou louen heng*, chap. *Ming kien p'ien; Yuan ming pien*.

Hou Che, *Houei Che Kong-souen Long tche tchö hio* [La Philosophie de Houei Che et de Kong-souen Long] (*Tong-fang tsa tche*, t. XV, nos 5-6).

TS'IEOU-T'ONG [=TCHANG Hing-yen], *Ming-hio t'o pien* [La « Logic of middle terms » dans l'école Nominaliste], (*Ibid.*, XVII (1920), no 20). — *Logic of middle terms* est la traduction anglaise que M. TCHANG donne lui-même (p. 44) de l'expression *t'o pien*.

FORKE, *The Chinese Sophists* (*Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, XXXIV (1901), p. 1-100).

FRANKE, *Uber die chinesische Lehre von den Bezeichnungen* (*Tp*, 1906).

MASSON-OURSEL, *La Démonstration Confucéenne* (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXVII (1913), 49-54; — *Etudes de Logique comparée* (*Revue Philosophique*. t. LXXXIV (1917), 57-76; LXXXV (1918), 128-146).

Henri MASPERO, *Notes sur la Logique de Mo-tseu et de son école* (*T'oung-pao*, 1927, 1-64).

Voir aussi les ouvrages généraux de M. Hou Che, qui a sur les Sophistes, Dialecticiens et Logiciens de cette époque quelques-uns de ses meilleurs chapitres, et de M. TUCCI qui a traduit des extraits de ces auteurs.

1. Sur la succession de Mo-tseu, voir SOUEN Yi-jang, *Mo hio tch'ouan cheou k'ao* [Etude sur la transmission de la doctrine de Mo-tseu], en excursus à son *Mo-tseu hien hou;* cf. FORKE, *Mê Ti*, 75; Hou Che, *Tchong kouo hio che ta kang*, I, 184-186. Outre la pénurie de renseignements, la principale difficulté vient de ce que ceux qu'ont recueillis, au IIIe siècle, Han Fei et l'auteur inconnu du k. 33 du *Tchouang-tseu*, ne concordent que partiellement.

2. Il est aussi appelé K'in Houa-li; cf. FORKE, *Mê Ti*, 76-77.

qui la dirigea avec la même autorité absolue que le maître défunt; Meng Cheng lui succéda, qui s'installa à Yang-tch'eng dans le Tch'ou et y mourut en 381 après avoir transmis la direction à son disciple T'ien Siang-tseu, originaire du Song; vers la fin du IVe siècle, la direction suprême de l'école appartenait à Fou T'ouen qui vécut au Ts'in sous le roi Houei (337-311). Ces chefs de l'école recevaient le titre de Grand-Maître, *K'iu-tseu;* ils étaient considérés comme des Saints, et, consultés sur toutes les questions importantes, ils étaient strictement obéis. Cette période d'unité de l'école sous un Grand-Maître paraît avoir duré tout le IVe siècle; mais l'expansion de la doctrine à travers la Chine entière, dans une époque aussi troublée, n'était guère favorable au maintien de l'unité d'autorité et de doctrine; des écoles locales se formèrent, vers la fin du IVe ou le début du IIIe siècle à ce qu'il semble, celle de maître Siang-fou, Siang-fou-tseu, celle du maître de Siang-li, Siang-li-tseu, celle du maître de Teng-ling, Teng-ling-tseu[1]; cette dernière paraît nettement comme une branche réformée et prend le titre de Pie-Mo, école séparée de Mo-tseu. Elles se continuèrent pendant une partie du IIIe siècle, puis il semblerait qu'elles se fussent réunies de nouveau à mesure que leur influence baissait, car le groupe dont les textes fondamentaux ont survécu et furent publiés sous les Han, conservait soigneusement pour les œuvres attribuées au Maître les trois versions des trois écoles.

Mais à côté des disciples qui continuaient ainsi Mo-tseu et se contentaient d'enseigner sa doctrine, il apparut à certains, probablement par comparaison avec la métaphysique taoïste si parfaitement ordonnée, que les théories fondamentales du Maître, Amour universel, etc., étaient de simples affirmations ne reposant

1. *Han Fei tseu*, k. 19, 12b.

sur rien : Mo-tseu avait bien réussi à établir un système cohérent en développant quelques principes fondamentaux; mais ces principes eux-mêmes, il n'avait pas songé à leur chercher une base, et ils restaient en l'air sans point d'appui.

Le premier qui s'efforça d'établir la théorie de Mo-tseu sur une base métaphysique paraît avoir été Houei-tseu. Il se nommait Houei Che et était originaire du pays de Wei où il passa sa vie; il fut ministre du roi Houei (370-319), et fut, dit-on, un des conseillers de l'entrevue de Siu-tcheou (336), où ce prince et Siuan de Ts'i se reconnurent mutuellement le titre de roi; il était encore à la cour quand Houei mourut (319); mais il mourut probablement lui-même peu après[1]. Esprit très ouvert, il avait étudié à fond la science de son temps, astronomie, astrologie, science du *yin* et du *yang*, des nombres, etc.; car « comme on demandait à Houei-tseu pourquoi le ciel ne tombait pas et la terre ne s'écroulait pas, les causes du vent, de la pluie, du tonnerre et des éclairs, il répondit sans hésiter, il répliqua sans réfléchir, il discourut longuement sur toutes choses, il discourut sans décesser, beaucoup et sans arrêt »[2]. Son éloquence était célèbre « (entendre) Houei-tseu (parler), appuyé contre un éléococca » est classé par Tchouang-tseu parmi les choses merveilleuses[3]. Ses œuvres extrêmement nombreuses auraient rempli cinq charrettes[4] : il n'en subsiste absolument rien, et nous en sommes réduits à les juger d'après quelques anecdotes de Tchouang-tseu et une liste de paradoxes qui lui sont attribués[5].

1. Il mourut, semble-t-il, du vivant de Tchouang-tseu (*Tchouang-tseu*, k. 24, 419-421), avec qui d'ailleurs diverses anecdotes le mettent en relation (*Ibid.*, k. 5, 249; k. 17, 347-349; k. 18, 351; k. 26, 445; k. 27, 449-451).
2. *Tchouang-tseu*, k. 33, 509.
3. *Tchouang-tseu*, k. 2, 221.
4. *Ibid.*, k. 33, 507.
5. Il y a une liste de dix paradoxes qui lui sont formellement attribués dans *Tchouang-tseu*, k. 33, 507. — Pour l'interprétation,

Houei-tseu chercha la justification du principe de l'Amour Universel dans la théorie, d'origine taoïste, de l'identité essentielle des choses et des êtres, différents en apparence seulement. Mais cette identité essentielle n'était pas pour lui dans le Tao immuable; il lui chercha une origine physique dans le monde matériel, qu'il considérait comme réel, bien différent en cela des Taoïstes; il mit à la base de sa métaphysique les notions d'espace et de temps conçus comme infinis. L'espace est illimité : « Le Sud est à la fois illimité et limité », ou encore : « Je connais le centre du monde, il est au Nord de Yen (la principauté la plus septentrionale) et au Sud de Yue (la principauté la plus méridionale) »[1]. Puisque l'espace est illimité, les rapports de longueur, largeur, hauteur, n'ont aucun sens : « Ce qui n'a pas d'épaisseur ne peut avoir de grandeur, et cependant peut être assez large pour couvrir un millier de *li* »; et cet autre paradoxe : « Les cieux sont aussi bas que la terre, les montagnes sont au même niveau que les fleuves ». Ainsi la notion de mesure spatiale apparaissait comme une notion purement humaine, vraie seulement par rapport à l'homme, mais sans réalité propre. Il en était de même du temps : comme il est illimité, toutes les petites divisions que nous y introduisons, hier et aujourd'hui, naissance et mort, sont également irréelles, ce que

---

je m'appuie principalement sur les hypothèses de M. Tchang Ping-lin, *loc. cit.*, 191-194, et de M. Hou Che, dans son article sur la Philosophie de Houei Che et de Kong-souen Long et dans ses deux grands ouvrages *The development of the logical Method in ancient China*, 111-117, et *Tchong kouo tchö hio che ta kang*, I, 228 et suiv. Toutefois ma reconstruction du système diffère en quelques points de la leur, parce que je me suis efforcé d'éliminer autant que possible toute influence des idées philosophiques occidentales. Voir aussi Tucci, *op. cit.*, 57-58; Forke, *The Chinese Sophists*.

1. Je ne puis voir dans ce paradoxe avec M. Hou Che, *Houei Che Kong-souen Long tche tchö-hio*, 91, la « preuve éclatante et indubitable » que Houei Che admettait que la Terre était ronde. Il veut simplement dire que, l'Espace étant sans limite et sans fin, n'importe quel lieu peut être considéré comme le centre du monde.

Houei-tseu présentait sous la forme de paradoxes : « Le soleil éclaire obliquement à midi; une chose meurt au moment où elle naît »; et : « Je pars pour Yue aujourd'hui et j'y arrive hier ».

Mais si les notions de mesure, à la fois dans l'espace et dans le temps, sont inexistantes, comment peut-il y avoir des différences ou des ressemblances entre les choses? C'est parce que c'est seulement quand on les considère dans leur rapport avec l'homme que les choses présentent des identités et des différences. Considérées en rapport de l'espace et du temps illimités, les choses sont à la fois différentes et identiques : « (Dire que) ce qui a beaucoup de points d'identité est différent de ce qui a peu de points d'identité, c'est ce qu'on appelle la petite Identité-et-Dissimilarité; (dire que) toutes les choses sont entièrement identiques (les unes aux autres) et entièrement différentes (les unes des autres), c'est ce qu'on appelle la grande Identité-et-Dissimilarité. » Dans ces conditions, toute distinction était illusoire, et ainsi se trouvait fondé le principe de Mo-tseu de l'Amour Universel sans distinction : « Aimez toutes choses également, le monde est un. »[1]

Le système de Houei-tseu est ainsi une métaphysique de la doctrine de Mo-tseu : il est en fait le seul

1. Il n'y a rien qui permette de supposer que Houei-tseu pensait que « l'espace se meut constamment » (Hou, *The Development of the Logical Method in ancient China*, 114) et, encore moins, que soit lui, soit l'école réformée de Mo-tseu, *Pie-Mo*, fondaient leur théorie de l'espace sur « l'hypothèse hardie confinant à la croyance que la terre, et non le soleil, se mouvait » (p. 115) : ce n'est pas parce que l'espace « se meut constamment » que élevé et bas, grand et petit, sont pareils, mais parce que toutes les mesures finies sont également sans rapport avec l'infini. M. Hou cite à l'appui de sa théorie un passage de *Mo-tseu*, k. 10, p. 468, qu'il a raison de rapprocher de Houei-tseu, mais qu'il interprète, à tort à mon avis, comme se rapportant à un mouvement de l'espace (ce qui ne voudrait rien dire, car Houei-tseu tient l'espace pour infini, et je ne vois pas comment M. Hou conçoit ce déplacement perpétuel de l'espace infini), alors qu'il a trait aux rapports de l'espace et du temps.

système de métaphysique qu'un Chinois ait essayé de constituer absolument en dehors du Taoïsme. Mais par une singularité due en grande partie, semble-t-il, à la manière même dont Houei-tseu présentait ses idées, ce n'est pas la partie métaphysique de son œuvre que les contemporains y virent et y admirèrent. Logicien et dialecticien avant tout, c'est sur le classement des choses que Houei-tseu insistait : au lieu de se contenter, comme les Taoïstes, de rappeler le principe fondamental sur lequel il fondait sa doctrine de l'identité des contraires, il semble avoir pris plaisir à discuter des cas particuliers. De là la façon paradoxale dont ses théories étaient énoncées, façon qui piquait l'attention de l'auditeur, mais non sans danger pour le fond au profit de la forme. Avec Houei-tseu, et peut-être plus encore après lui, le paradoxe devint un procédé d'école : alors commença une lignée de Dialecticiens et de Sophistes, *pien-tchö*, appartenant en principe à toutes les écoles, qui, discutant sur les noms, *ming*, plus que sur les idées, dissertant sur les définitions et les distinctions, sont connus comme l' « école Nominaliste », *ming-kia*.

Houei-tseu avait encore subi dans une certaine mesure l'influence de la métaphysique taoïste quand, dans sa discussion de l'Identité et de la Dissimilarité, il avait présenté celle-ci comme un fait subjectif et irréel, en somme une illusion de l'esprit humain, et celle-là comme la seule réalité, plaçant leur différence dans une différence de point de vue, suivant qu'on les rapportait au fini (homme) ou à l'infini (espace et temps). Les maîtres de la génération qui suivit, Houan T'ouan (appelé aussi Han Tan), Ti Tsien, Kong-souen Long cherchèrent à se libérer de cette influence taoïste et à donner un fondement réel à cette distinction de l'Identité et de la Dissimilarité qu'ils acceptaient. De ces trois personnages, les deux premiers ne

sont guère que des noms[1], le troisième au contraire est connu par un petit fragment de ses œuvres et par des citations dans le *Tchouang-tseu* et le *Lie-tseu*. Kong-souen Long vécut dans les dernières années du IVe siècle au Wei, où il eut un chaud partisan dans la personne du prince Meou de Tchong-chan; il alla plus tard à la cour du roi Tchao de Yen (312-279) auprès de qui il était lors de la conquête du royaume de Ts'i (284); puis à celle de Houei de Tchao (298-266) : il resta longtemps dans ce pays et se trouvait auprès du seigneur de P'ing-yuan en 259-258 lors du long siège infructueux de la capitale, Han-tan, par les armées de Ts'in[2]. Il appartenait à l'école de Mo-tseu; il adopta en partie, mais non sans les modifier, les idées de Houei-tseu, avec lequel une tradition assez confuse le met en relations.

La grande différence entre Houei-tseu et Kong-souen Long porte sur la valeur relative de l'Identité et de la Dissimilarité; Kong-souen Long, tout en conservant la théorie fondamentale de l'identité essentielle des choses, rejeta l'explication à demi-taoïste de Houei-tseu pour y substituer une explication empruntée elle aussi au monde physique. A la théorie de l'immesurabilité de l'Espace et du Temps il substitua celle de leur divisibilité indéfinie[3] : « Si une règle d'un pied de long est réduite de moitié chaque jour, il subsistera quelque

1. Houan T'ouan est cité dans le *Tchouang-tseu*, k. 33; Ti Tsien est mentionné dans le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 13, 8b; k. 18, 15a.

2. *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 13, 8b; k. 18, 2b, 16b; *Tchouang-tseu*, k. 17, 345; *Lie-tseu*, k. 4, 127; *Tchan kouo ts'ö*, k. 20. Les dates que j'adopte ici sont à peu près celles de M. Hou Che, *op. cit.*, 110-111. On l'a identifié avec le Kong-souen Long surnommé Tseu-che, disciple de Confucius, né en 499 (*Che ki*, k. 67, 9b) et aussi avec un chef d'école désigné sous le nom de Ping dans *Tchouang tseu*, k. 24, 419; ces identifications sont sans aucun fondement.

3. C'est le fondement même de la théorie de Zénon d'Elée : il n'est donc pas étonnant que leurs systèmes se ressemblent par certains points. Toutefois il ne faut pas s'exagérer ces ressemblances, qui nous paraîtraient peut-être moins frappantes si nous connaissions mieux l'œuvre de Kong-souen Long.

chose après dix mille générations. » Cette division des choses à l'infini réduit les complexes en éléments simples; et de même, la définition (puisque le nom correct correspond à la chose), pour être exacte, doit consister elle aussi en une division de plus en plus précise, en une séparation des éléments constitutifs. De là la formule : « Un cheval blanc n'est pas un cheval » parce que *cheval blanc* est en effet *cheval* plus *blanc;* et que si on admettait que *cheval* et *cheval blanc* sont termes identiques, on serait forcé d'admettre la même identité entre *cheval* et *cheval noir*, *cheval jaune*, ce qui conduirait à la conclusion absurde que *cheval blanc* et *cheval noir* sont des termes identiques[1]. Mais cette distinction des éléments doit se faire avec circonspection. Ainsi « (dans) une pierre blanche et dure, il y a deux (éléments) » : en effet, comme la blancheur se perçoit par les yeux, et la dureté par les mains, il est impossible de percevoir à la fois blancheur et dureté; en réalité on perçoit successivement des complexes de deux éléments seulement : pierre blanche (vue) et pierre dure (toucher); c'est l'esprit qui, « appliquant » l'un à l'autre ce qui est connu par la vue et ce qui n'est pas connu par la vue, ce qui est connu par le toucher et ce qui n'est pas connu par le toucher, fera la synthèse, *li*, de ces perceptions distinctes, et arrivera ainsi à la connaissance[2]. Pour une raison analogue on

---

1. *Kong-souen Long tseu*, 3b, 5b (§ 2, Discussion sur le Cheval Blanc). Cf. trad. ap. TUCCI, *op. cit.*, 146-148. Pour comprendre le raisonnement de Kong-souen Long, il faut se rappeler que cette phrase signifie aussi bien « *Cheval blanc* n'est pas (la même chose que) *cheval* » que « Un cheval blanc n'est pas un cheval »; et que Long passe constamment d'une signification à l'autre.

2. *Kong-souen Long tseu*, 9b, 12a (§ 5, Discussion sur Solide et Blanc); trad. ap. TUCCI, *op. cit.*, 148-151 (cf. HATTORI, *Confucianism and its Opponents*, ap. *Cosmopolitan Student*, avril-mai 1916, p. 138; HOU CHE, *loc. cit.*, 125). Le passage final sur l'opération de l'esprit est très corrompu, mais en comparant les deux passages parallèles sur la passage analogue de *Mo tseu*, k. 10, 3b, 17b on peut arriver à le restituer. Cf. Henri MASPERO, *Notes sur la Logique de Mo-tseu et de son école*, 58-64.

peut dire que « le feu n'est pas chaud ». C'est sur cette discrimination des éléments qu'il fondait la distinction entre individus, par opposition à la réunion en genres constitutifs[1].

Mais si la division portée jusqu'à un certain point semblait donner aux distinctions individuelles une réalité foncière, la division poussée à l'extrême montrait au contraire l'identité de ces mêmes choses qui d'abord avaient paru distinctes. Et c'est ainsi, semble-t-il, qu'il arrivait à démontrer l'identité des contraires. Repos et mouvement sont identiques : « Le mouvement rapide d'une flèche est (la succession des) moments où elle n'est ni arrêtée ni en mouvement »[2]; en mouvement si on prend comme une unité

1. Quelques discriminations paraissent purement verbales, comme le paradoxe « un veau orphelin n'a jamais eu de mère » qui est expliqué « Au temps où il avait une mère, il n'était pas un veau orphelin » (*Lie-tseu*, k. 4, 129; cf. (*Tchouang-tseu*, k. 33, 509 : « un poulain... »). En réalité sa bizarrerie vient de ce qu'à la distinction des termes élémentaires poulain, orphelin, avoir une mère, s'ajoute ici un élément temps, lui aussi divisible. Le paradoxe « Un chiot n'est pas un chien » me semble appartenir à cette catégorie où s'introduisent les notions de division dans le temps, et par suite diffère de « Un cheval blanc n'est pas un cheval » dont M. Hou, *op. cit.*, 119, note p. 5, le rapproche, mais où cette notion n'intervient pas.

2. *Tchouang-tseu*, k. 33, p. 507-509. Les traductions de ces paradoxes ne sont pas toujours très heureuses ni très exactes. Legge, *op. cit.*, 230, traduit : « Quelque rapide que soit la flèche, *il y a un moment* où elle n'est ni au repos ni en mouvement », et de même M. Hou, *op. cit.*, p. 119 : « La flèche a des moments à la fois de mouvement et de repos » (cf. aussi la traduction de R. Wilhelm *Dschuang dsï*, Introd. p. XVIII). Cette interprétation rend à mon avis le paradoxe inintelligible, puisque s'il y a seulement *des* moments où elle est à la fois au repos et en mouvement, dans les intervalles de ces instants elle est soit en repos soit en mouvement, et il n'est plus possible de rien prouver. Il faut que tous les moments que dure le mouvement soient des moments à la fois d'arrêt et de mouvement : c'est pourquoi j'insiste en ajoutant le mot *succession*. La flèche n'est proprement ni arrêtée ni en mouvement, parce qu'en réalité elle est l'un et l'autre à la fois suivant la division de l'espace qu'on considère. — Quelle que soit la manière dont on essaiera de traduire cette phrase, on doit, pour la comprendre, introduire une idée que le texte ne donne pas explicitement, puisque le mot *che* signifie *des* moments aussi bien que *les* moments : on peut exprimer

l'espace qu'elle parcourt de l'arc au but; arrêtée si on prend pour unité l'espace occupé par la flèche, et qu'on considère, non pas l'ensemble du trajet, mais séparément chacune de ces unités. Ou encore « l'ombre d'un oiseau qui vole ne bouge pas » : en effet en prenant pour unité l'espace occupé par l'ombre de l'oiseau à un moment donné, on a une série d'ombres, chacune différente de la précédente et toutes immobiles, au lieu d'une seule ombre en mouvement. Mouvement et repos sont donc termes identiques. On peut ainsi démontrer l'identité de toutes choses : « Un chien est un mouton. »

Les Sophistes avaient montré et montraient chaque jour l'importance de la dialectique et de l'art de la discussion, et en cela Houei-tseu et ses successeurs furent les continuateurs de Mo-tseu. Celui-ci avait dû une partie de son succès à la précision plus grande qu'il avait apportée au mode de raisonnement; il avait même créé une forme de raisonnement qui, à la fois plus souple et moins lâche que celle de ses devanciers et en particulier de Confucius, s'efforçait de serrer la démonstration de plus près. Il avait été un homme qui savait discuter en face d'adversaires moins habiles, et il avait reconnu la valeur d'une dialectique dont il était assez fier.

Aussi l'enseignement de la dialectique joua-t-il dès le début un rôle considérable dans les études de son école. On y employait de petits opuscules qui ont été conservés, mais sont d'une interprétation difficile. Les deux premiers (k. 40-41) sont des recueils d'aphoris-

cette idée personnelle implicitement comme M. Hou par l'absence de l'article qui permet (en anglais seulement) d'avoir juste deux mots comme en chinois (*yeou che* = *has moments*); ou comme Legge « a moment » explicitement par l'article indéfini; ou comme ci-dessus plus nettement encore par un mot particulier. Quel que soit le procédé adopté, il comporte nécessairement un apport personnel étranger au texte, puisque, entre les deux sens que la phrase chinoise présente, le traducteur européen est obligé par les lois même de sa langue d'en choisir un.

mes très brefs[1] intitulés le « Canon », *king*, qu'on attribuait, semble-t-il, à Mo-tseu lui-même, mais qui sont bien plus modernes. Les deux suivants (k. 42-43) sont des explications, *chouo*, encore trop brèves, des premiers; ce n'est pas un commentaire rédigé plus tard, mais un simple développement des aphorismes mnémotechniques du Canon. L'ensemble date vraisemblablement du IIIe siècle a. C. : la mention de la monnaie dans l'un d'eux nous oblige à descendre très bas[2], et d'ailleurs il est visible que les auteurs ont réuni là sous une forme concentrée tout le travail logique et dialectique de l'école des Sophistes : on y voit passer certains des paradoxes de Kong-souen Long, tantôt pour les adopter, tantôt, à ce qu'il me semble, pour les réfuter, ou pour les expliquer d'autre façon que lui[3].

Ces ouvrages ne sont pas des exposés dogmatiques; néanmoins certains principes généraux y sont exprimés. Par exemple le principe de causalité : « Il faut

1. L'ordre de ces petites phrases est assez peu apparent. Il semble néanmoins qu'à l'origine, le désordre était moindre qu'aujourd'hui : le texte paraît avoir été primitivement disposé sur deux colonnes, l'une en haut, l'autre en bas des fiches de bambou, dans chacune desquelles se suivait une série suivie de sujets connexes; et ce sont sans doute les éditeurs du temps des Han qui ont négligé cette disposition et entremêlé les deux colonnes. Toutefois même en reconstituant dans la mesure du possible la disposition première (ce qui est souvent fort difficile), l'ordre obtenu est encore des plus vagues. De plus, le texte de ces propositions, déjà peu clair par lui-même, a énormément souffert de la transmission, et malgré tous les efforts des critiques chinois, bien des passages restent inintelligibles ou tout au moins de sens douteux. Cf. Hou Che, *Tchong kouo tchö che ta kang*, I, 189. — Il en existe une édition critique séparée de M. Leang K'i-tch'ao, publiée en 1923 sous le titre de *Mo king hiao che*.

2. *Mo-tseu*, k. 10, 15a, section 43; p. 477. — Teng-ling-tseu et l'école réformée, Pie-Mo, sont mentionnés dans *Tchouang-tseu*, k. 33, p. 501; mais ce chapitre est un de ceux qui ont été composés dans l'école vers le milieu du IIIe siècle a. C.

3. *Mo-tseu*, k. 10, 12a, sect. 43, p. 485, cf. *Kong-souen-Long-tseu*, 11 b; — p. 469 « Dureté et Blancheur », cf. *Kong-souen-Long-tseu*, 9b (§ 5); — k. 10, 3b, 17b, p. 485, « l'œil et le feu », cf. *Kong-souen-Long-tseu*, 11b-12a.

qu'il y ait une cause pour qu'il y ait un effet[4] » avec une distinction nette entre les causes univedselles, *ta kou*, et les causes partielles, *siao kou*[1]. De même, le principe de contradiction : « Tout ce qui est bœuf est distinct de ce qui est non-bœuf : ces deux (catégories), il n'est rien qui ne leur appartienne. En discutant, ou bien on désignera (une chose) comme bœuf, ou bien on la désignera comme non-bœuf : l'un exclut l'autre... »[2] La discussion en effet se ramène autant que possible à des définitions, et les définitions à la constatation de ressemblances et de différences[3].

On trouve d'ailleurs de tout dans ces opuscules, depuis des définitions géométriques[4] jusqu'à des aphorismes de morale ou de métaphysique au milieu des règles de logique et de dialectique[5]. Ils montrent toute l'étendue de l'activité de l'école de Mo-tseu pendant la période qui a précédé leur composition, mais de façon un peu chaotique.

Un seul d'entre eux se présente comme un traité didactique rédigé de façon cohérente, c'est le *Siao ts'iu p'ien*[6], de la même époque que les précédents. L'auteur n'y examine pas les problèmes théoriques de l'analyse du raisonnement et de la théorie de la logique; il s'y pose cette question toute pratique de dialectique, faire voir dans une discussion que l'adversaire a tort. Et comme il trouve que le meilleur moyen

1. *Mo-tseu*, k. 10, 1a, sect. 40, § 1, p. 413.
2. *Ibid.*, k. 10, 6a, sect. 42, p. 441; Hou Che, *Tchong kouo tchö che ta kang*, I, 199, et *The Development of the logical method in ancient China;* H. Maspero, *op. cit.*, 39-40.
3. *Mo-tseu*, k. 10, 9a, sect. 42, § 65, p. 454.
4. *Mo-tseu*, k. 10, 2b, sect. 40, § 76, 78, 420-421; k. 10, 10b, sect. 42, § 78-79, 459-460.
5. *Mo-tseu*, k. 10, 1a, sect. 40, § 18, § 20, p. 415, etc.
6. Il forme la section 45 du *Mo-tseu* actuel, k. 11; 526. M. Hou Che en a donné une édition séparée, *Mo-tseu Siao ts'iu p'ien sin hou*, dans la Revue mensuelle de l'Université de Pékin (*Pei-king ta-hio yue k'an*), n° 3; il l'a reproduite dans la collection de ses articles publiée en 1925 sous le titre de *Hou Che wen ts'ouen*, I, II, 35-74.

est de rendre apparentes les fautes de raisonnement s'il en fait, il se livre à un travail empirique de classement de propositions justes et de propositions fausses, non pas en cherchant des règles fondamentales, mais en donnant des séries d'exemples pouvant par analogie servir de modèles. Ce manque d'élaboration des notions théoriques le gêne d'ailleurs dans son travail, au point de rendre insurmontables pour lui certaines des difficultés qu'il rencontre[1].

Au moment où l'école de Mo-tseu réformée, *Pie-Mo*, essayait de classer les jugements, les propositions et les raisonnements, et s'efforçait de constituer une logique formelle, sinon théorique, au moins comme procédé pratique de dialectique, le temps lui était limité. C'est en effet une des écoles qui ne survécurent pas aux persécutions de lettrés de la fin du IIIe siècle : tandis que le confucianisme et le taoïsme recommencèrent à fleurir dès que la paix fut revenue au début des Han, toutes les branches de l'école de Mo-tseu périrent dans la tourmente. Tout disparut, hommes et idées; seuls les procédés de logique et de dialectique subsistèrent, se développèrent et, devenus en quelque sorte le bien commun de tous les penseurs, exercèrent une influence durable sur l'esprit chinois et sur la manière dont il conçut les problèmes philosophiques et scientifiques.

---

1. *Mo-tseu*, k. XI, sect. 45, p. 527 et suiv. Cf. Henri MASPERO, *Notes sur la Logique de Mo-tseu et de son école*, 41-53.

CHAPITRE VI

L'école de Confucius aux IVe et IIIe siècles.

La mort de Confucius, tout en portant un coup sensible à son école, n'en avait pas supprimé l'activité; organisée en établissement d'enseignement, elle continua à donner cet enseignement sous les disciples du maître, et à fournir des élèves nourris de sa doctrine. Mais si son rôle fut ainsi considérable dans la formation intellectuelle de la jeunesse patricienne, il resta peu apparent; aucun maître confucéen ne semble avoir pris part au développement des idées pendant plus d'un siècle. C'est peut-être parce qu'ils restaient trop fidèles à la tradition du fondateur : Confucius n'avait jamais songé à être un philosophe; il se croyait un

---

Bibliographie. — Les ouvrages principaux ont déjà été décrits à la bibliographie générale : Les *Quatre Livres* (*Louen yu*, *Ta hio*, *Tchong yong*, *Meng tseu*), le *Li ki*, trad. LEGGE et COUVREUR; le *Ta Tai li ki;* le *Che ki*, k. 67. En outre :

Siun-tseu, édit. de 1181, reprod. ap. *Kou yi ts'ong chou*, n° 7, et *Sseu pou ts'ong k'an*. La section 23 a été traduite par LEGGE, *Ch. Cl.*, II, *Prolegomena*, 82-91; et la section 22 par M. J. J. L. DUYVENDAK, *Hsün-tzŭ on the Rectification of the Names*, *Tp*, XXIII (1924), 221-254. Il y a une bonne édition critique, avec commentaire, de WANG Sien-kien, *Siun-tseu tsi kiai* (1891), rééditée récemment à Chang-hai (1924).

ERKES, *Zur Textkritik des Chung-yung*, ap. *Mitt. d. Seminars f. Orient. Sprachen*, XX (1917), 1te Ast., 142-154.

TAKENOUCHI, *On the Tsêng Tzu*, *Shinagaku*, I, VII (1921), 35-45; — *When was the Tai-hsüeh written*, *Shinagaku*, III, IX (1924), 20-27; — *A Textual Criticism of the Chung yung*, *Shinagaku*, II, IX (1922), 16-28; — *On Tzŭ ssŭ tzŭ*, *Shinagaku*, I, VI (1921), 78-84.

WOU YU, *Political Thoughts of Hsün Tzŭ*, ap. *Shinagaku*, III (1923), IV, 1-10, V, 50-60.

homme d'action, un administrateur et politicien capable de ramener le monde dans la véritable voie; son rêve n'était pas d'écrire ses idées, mais de les réaliser par le gouvernement d'une principauté qu'un souverain lui aurait confiée. Ce que ses disciples venaient chercher auprès de lui, ce n'était pas un système philosophique, c'était la science du gouvernement. Il leur fallut longtemps pour se rendre compte qu'ils ne feraient pas revivre l'antiquité, et pour se résigner à n'être que des manieurs d'idées après avoir voulu être des manieurs d'hommes.

I. — Les Premières Générations de Disciples.

Presque toute la première génération des disciples de Confucius, nous la retrouvons dans les petites cours des princes de la Chine orientale, si nous en croyons une tradition qui, malgré quelque incertitude de détail, doit pourtant être vraie dans l'ensemble : Tseu-ngo prit du service au Ts'i, Tseu-kong au Lou, puis au Wéi, et enfin au Ts'i, Tseu-kao et Tseu-lou au Wéi, Tseu-yeou au Lou, Tseu-hia fut le maître du prince Wen de Wei, etc.[2].

---

1. Mo-tseu est d'accord avec la tradition confucéenne pour montrer quelques-uns d'entre eux en service auprès de divers princes, et il les accuse d'avoir toujours été des causes de troubles partout où ils étaient (k. 9, 22b).

2. Sur les disciples de Confucius, voir surtout *Che ki*, k. 67; le *Kia yu*, k. 9 (faux du IIIe s. p. C.) en est très fortement inspiré. Cf. dans Legge, *Ch. Cl.*, I, *Proleg.*, p. 113 et suiv., un bon exposé résumé de l'enseignement officiel. La chronologie traditionnelle de ces personnages est certainement remplie d'erreurs : l'incohérence des dates relatives à Tseu-sseu, le petit-fils de Confucius (voir ci-dessous, p. 547), a été remarquée depuis longtemps par les critiques chinois; mais il y en a bien d'autres cas. Par exemple, Wou-ma K'i est donné comme plus jeune de trente ans que Confucius; donc né en 521; il est donc invraisemblable de le faire vivre plus tard que 450 et impossible de lui faire dépasser 421. Or il apparaît dans *Mo-tseu*, k. 11, 17a, comme un contemporain de Mo Ti et du seigneur de Yang-wou qui était ministre au Lou en 396 : il semble donc qu'il doive descendre d'une cinquantaine d'années environ; mais

Entre temps, il est possible qu'ils aient essayé de répandre l'enseignement de leur maître, fondant des écoles et formant des élèves; mais le centre principal resta toujours au Lou, autour de la famille et du tombeau de Confucius, où les plus fidèles de ses disciples s'étaient installés, formant un village d'une centaine d'habitations, le village de K'ong, *K'ong-li*. Trois mille étudiants, dit au IIe siècle avant notre ère Sseu-ma Ts'ien, étaient venus entendre ses instructions; soixante-douze disciples avaient reçu son enseignement complet; à sa mort ceux-ci prirent le deuil et demeurèrent auprès de sa tombe pendant trois ans, comme s'il eût été leur père; « quand les trois années de deuil furent terminées, ils préparèrent leur bagage et se disposèrent à retourner chez eux; quand ils entrèrent pour saluer Tseu-kong (un d'entre eux), ils s'entre-regardèrent, et se mirent à se lamenter jusqu'à en perdre la voix; puis ils s'en retournèrent chez eux. Tseu-kong revint se bâtir une habitation sur l'esplanade (qui était auprès de la tombe), et y passa trois ans avant de retourner chez lui[1] ». La famille conservait ses reliques, ses vêtements officiels, son bonnet de cérémonie, son luth, son char et ses écrits : le tout était déposé dans la salle où le maître se tenait pour donner son enseignement[2]; elle avait été transformée en un temple funéraire où le prince de Lou

---

cela ne va pas sans difficultés, car il apparaît d'autre part dans le *Louen yu*, VII, XXX, 2 (LEGGE, 69) comme étant avec Confucius au Tch'en, et l'arrangement traditionnel de la vie de Confucius place son séjour dans cette principauté de 495 à 490, cf. LEGGE, *Ch. Cl.*, I, *Proleg.*, p. 79. En fait toute cette chronologie est artificielle et a encore moins de valeur que celle de Confucius lui-même.

1. *Li ki*, I, 146 (*T'an kong*); *Che ki*, V, 427. Il est discuté si les disciples de Confucius portèrent des vêtements de deuil comme le dit Sseu-ma Ts'ien, ou se contentèrent du « deuil du cœur » comme le dit le *Li ki*.

2. C'était le second corps de bâtiment, les maisons des patriciens n'ayant en avant des appartements privés que deux pavillons successifs, chacun précédé d'une cour, et non trois comme les palais des princes. Cf. ci-dessus, p. 460.

offrait chaque année un sacrifice. A la fin du IIe siècle avant notre ère toutes ces reliques subsistaient[1] et Sseu-ma Ts'ien les vit : « Quand je fus allé à Lou, que j'eus regardé la salle funéraire du temple de Confucius, son char, ses vêtements, ses ustensiles rituels, je revins pénétré de respect m'attarder là et je ne pouvais m'éloigner. »

Ce qui maintint l'école de Confucius, ce ne fut pas la valeur personnelle de ses représentants (elle n'offre pas un écrivain de talent avant Mencius), mais celle de l'enseignement de la littérature ancienne qui y était donné. C'est sur les Odes (*Che king*), les anciens documents (*Chou king*), les rites et la musique, que Confucius avait fondé son enseignement : ses disciples continuèrent pieusement dans la même voie; à côté des taoïstes qui mettaient au premier plan la vie intérieure, et des disciples de Mo-tseu qui tournaient de plus en plus vers la dialectique pure, les Confucéens furent les maîtres du ritualisme et de l'antiquité; ils ne furent ni brillants ni célèbres, mais ils formèrent tant d'élèves qu'ils survécurent à tous les bouleversements qui ruinèrent leurs rivaux.

Ce rôle un peu ingrat d'éducateurs paraît leur avoir suffi longtemps. Outre l'école mère de Lou que dirigeaient des descendants du maître (le plus célèbre est Ki (Tseu-sseu) qui, après avoir vécu au Wéi, s'installa au Lou), un certain nombre de branches s'étaient fondées sous le patronage des principaux disciples, celle de Tseng-tseu, celle de Tseu-hia au Si-ho, celle de Tseu-yeou, celle de Tseu-kong, paraissent avoir été particulièrement importantes un siècle environ après la mort du maître[2], et elles se disputaient âprement

1. *Che ki*, V, 428.
2. Ce sont les disciples dont les discours forment le chapitre XIX du *Louen yu* et ce fait me paraît indiquer nettement l'importance des écoles qui se réclamaient d'eux à cette époque.

sur de menus détails de rites qu'elles interprétaient diversement[1]. C'est probablement vers le début du IVe siècle[2] qu'elles se mirent d'accord pour publier un choix de traditions conservées dans la famille et l'école sur Confucius et ses disciples immédiats, de façon à établir définitivement ce qui avait été sa véritable doctrine; cet ouvrage nous est parvenu sous le titre d' « Entretiens » *Louen yu*[3]. Ils avaient à leur disposition pour ce travail des recueils plus anciens[4]

---

1. On en trouvera l'écho dans les critiques attribuées aux divers chefs d'école les uns envers les autres, *Louen-yu*, chap. XIX.

2. Le *Louen yu* est antérieur aux autres ouvrages confucéens, *Tai hio*, *Tchong yong*, qui en citent des passages; on trouve aussi des citations dans Mencius, et, plus rarement, dans *Tchouang-tseu* et *Lie-tseu*, enfin dans deux opuscules tardifs de l'école de *Mo-tseu* (k. 9, sect. 39 et k. 11, sect. 46). Le *Louen yu* cite un passage du *Lao-tseu*, mais cet ouvrage est trop mal daté pour servir de repère. D'autre part LEGGE, *loc. cit.*, *Proleg.*, p. 15, a déjà remarqué que la classification des disciples au chap. XI (p. 101) ne peut avoir été faite qu'après leur mort, et, sans être aussi sûr que lui de l'exactitude de la tradition qui fait mourir Tseu-hia en 406, il est certain que cela ne permet guère de placer la compilation de cet ouvrage avant le début du IVe siècle a. C.

3. Il paraît avoir existé à la fin des Tcheou deux recensions distinctes du *Louen yu*, l'une dite de Lou en 20 sections, l'autre dite de Ts'i, plus longue, en 22 sections divisées en un plus grand nombre de paragraphes. A la fin du Ier siècle a. C., Tchang Yu établit un texte définitif en prenant pour base la recension de Lou avec quelques additions et corrections empruntées à celle de Ts'i; c'est la source de toutes les éditions modernes. La 21e section de la recension de Ts'i paraît avoir été une dissertation sur le jade (le titre donné sous la forme *Wen wang*, « questions sur le roi », doit vraisemblablement, être corrigé en *Wen yu* « questions sur le jade », les deux caractères *wang* et *yu* ne différant que par un point), dont quelques débris ont été conservés. De la 22e section, *Tche tao*, il ne reste rien.

4. Les philologues chinois qui ont soumis le *Louen yu* à une analyse critique ont su déterminer certains de ces documents, bien que la recherche soit gênée par le travail de Tchang Yu. Il y a deux chapitres et demi (X, XVI et début de XVII) où Confucius est toujours désigné par son nom de famille « maître K'ong », *K'ong-tseu* (au lieu que dans les autres il est appelé simplement « le maître », *tseu*), et dont le style, d'autre part, présente des particularités communes : il semble bien qu'il y ait là une source spéciale. En dehors de ce document, le chapitre XI, dont le style offre, lui aussi, à certains points de vue, des différences caractéristiques, paraît devoir être classé à part. Enfin, il est vraisemblable que des parties au moins des chap. I, IV, VIII, XIV et XIX, où Tseng Chen est appelé « maître Tseng », *Tseng-tseu*, dérivent d'un recueil appartenant à son école, et les trois passages du chap. I qui appellent Yeou Jo « maître Yeou », *Yeou-tseu* (à l'encontre de XII, p. 119, où il est

que le leur fit disparaître, mais pas si vite que nous n'en ayons conservé quelques traces dans le *Tso tchouan* et peut-être dans le *Li ki*[1]. Les éditeurs du *Louen yu* paraissent s'être contentés de les mettre bout à bout sans les modifier autrement que pour éliminer les répétitions ainsi que les anecdotes qui leur semblaient montrer Confucius sous un jour peu favorable; aucun effort ne fut fait pour classer les discours et les ranger par matières; l'ouvrage entier resta une collection de petites pièces décousues et sans aucun lien. Le style en présente un caractère tout nouveau : dans leur désir de reproduire autant que possible les expressions mêmes du maître, ils ne les rédigèrent pas en langue écrite, à l'exemple des ouvrages que venaient de composer Mo-tseu ou Lao-tseu, mais ils conservèrent dans une certaine mesure les formes de la langue parlée ou tout au moins quelques-uns des traits les plus saillants de celle-ci : de là des constructions de phrases assez libres, une abondance de particules, d'auxiliaires, qui lui donnent un aspect particulier. D'autre part, les phrases d'introduction et en général toutes celles qui ne sont pas mises dans la bouche des interlocuteurs sont rédigées en langue écrite. Le *Louen yu* et à son imitation le recueil de Mencius ont seuls adopté cette manière.

Vers le même temps qu'ils publiaient ainsi pêle-mêle les paroles de Confucius, une fraction de l'école s'efforça de donner à ses théories une forme systématique. C'est à son descendant K'ong Ki, mieux connu sous son surnom Tseu-sseu, ou tout au moins à ses disciples, que semble avoir été dû en partie ce

appelé simplement Yeou Jo) d'un recueil propre à l'école de ce dernier. Mais la plus grande partie de l'ouvrage a résisté à l'analyse.

1. La plus grande partie des textes relatifs à Confucius dans le *Tso tchouan* et le *Li ki* sont évidemment des traditions d'école plus récentes encore que le *Louen yu*.

travail; c'est du moins à lui qu'est attribuée la composition de l'un des deux petits traités qui ont survécu, l'Invariable Milieu, *Tchong yong*, et la Grande Etude, *Tai hio*[1]. La tradition fait de Tseu-sseu le petit-fils du Maître, mais cela ne s'accorde guère avec ce que Mencius dit de lui, et il est probable qu'il était au moins d'un degré plus éloigné[2]. Tout ce qu'on sait de lui[3] est qu'il fut ministre au Lou sous le prince Mou (407-377) et qu'il remplit également une charge au Wéi[4]; il paraît avoir enseigné aussi, car une école encore florissante dans le Lou au IIIe siècle avant notre ère, se réclamait de lui[5] : le trait carastéristique en était, à ce qu'il semble, la grande importance attribuée au *Yi king* et en général à la divination dans son enseignement à côté des Odes et des Documents[6].

L'Invariable Milieu, *Tchong yong*, tel qu'il se pré-

1. Ils forment aujourd'hui les chapitres 28 et 39 du *Li ki* (COUVREUR, II, 427-479; 614-635); c'est de là qu'ils ont été tirés pour entrer dans la petite collection de livres classiques qu'on appelle les Quatre Livres, *Sseu chou*.

2. Le fils de Confucius, K'ong Li (Po-yu) étant mort avant son père, âgé de cinquante ans vers 480 (*Che ki*, V, 430 et la note 1), Tseu-sseu qui vécut soixante-deux ans (*Ibid.*, 431) aurait dû mourir en 420 au plus tard s'il avait été son fils. Mais les dates de Confucius lui-même sont loin d'être sûres et devraient peut-être descendre de vingt à trente ans, ce qui mettrait d'accord la chronologie et la généalogie; cf. ci-dessus, p. 455.

3. On trouve d'autres détails dans le *K'ong-ts'ong-tseu;* mais cet ouvrage, qui se donne comme l'œuvre de K'ong Fou, descendant de K'ong Ki à l'époque des Ts'in, est un faux compilé par Wang Sou au milieu du IIIe siècle p. C.

4. *Mencius*, 261-262; 264-265; 215; *Han Fei tseu*, k. 16, 1a. Une anecdote du *K'ong-ts'ong-tseu*, k. 1, 53b (éd. du *Sseu pou ts'ong k'an*) place la mort de Mou de Lou (377) pendant son séjour au Wéi.

5. Il existait au temps des Han un petit recueil sur des questions rituelles, en 23 *p'ien*, intitulé *Tseu-sseu-tseu* (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 9b). Il avait été constitué en réunissant toutes les fiches éparses sur les rites qu'on n'avait pu faire entrer dans d'autres recueils et en y ajoutant quatre opuscules du *Li ki* mis sous le nom de Tseu-sseu, le *Tchong yong*, le *Piao ki*, le *Fang ki* et le *Tche yi* (*Souei chou*, k. 13, 2b citant un rapport de Chen Yo en 502 p. C.). Sur cet ouvrage dont quelques phrases sont entrées dans le *Yi lin*, k. 2, dans le *T'ai-p'ing yu lan*, etc., voir TAKENOUCHI, *On Tzŭ szŭ tzŭ*, 78-84. Il disparut au début des Song, et le livre qui porte aujourd'hui ce titre est une reconstitution faite au XIIIe siècle par Wang Tch'o.

6. TAKENOUCHI, *A textual Criticism of the Chung yung*, 24-27.

sente actuellement, est formé de deux sections dont chacune est un ouvrage distinct bien qu'appartenant à la même école. La première section, la plus ancienne, est un exposé dogmatique très court (quelques lignes à peine), en prose rythmée mais non rimée, suivi d'explications sur les termes fondamentaux de l'exposé et de développements irréguliers de certains points mêlés de citations de Confucius et des Odes. La seconde section plus récente est un petit traité sur la Vertu du Saint, mis sous la forme d'un discours de Confucius au prince Ngai de Lou. Il a subi fortement l'influence du *Wen yen*, le quatrième des Appendices du *Yi king* dont il imite certains passages, ainsi que celle de Mencius; le tout est peut-être, conformément à la tradition, le débri de l'enseignement de l'école de Tseu-sseu.

La doctrine telle que l'établit la première section du *Tchong yong*, est assez simple : il s'agit de déterminer le mode d'action parfait du Saint souverain, ce qui entraînera nécessairement le rétablissement de l'ordre universel. C'est une théorie confucéenne, mais dès ce premier essai d'élaboration systématique les disciples de Confucius ont subi l'influence des idées taoïstes[1].

L'homme reçoit du Ciel à sa naissance une nature *sing* à laquelle il doit se conformer, et c'est à se conformer à cette nature (et par conséquent à suivre le Ciel) que consiste le Principe dont l'étude mène à la Sainteté[2] : c'est, transposée dans le système confucéen, une idée foncièrement taoïste. L'Homme Supérieur, *kiun-tseu*, doit cultiver « ce qui est unique en lui » c'est-à-dire qui lui a été donné par le Ciel, son

1. M. Erkes, *Zur Textkritik des Chung yung*, a bien mis en valeur l'importance des idées taoïstes dans le *Tchong yong*, mais il fait à mon avis descendre cet ouvrage trop bas en en mettant la composition à la fin du IIIe siècle.

2. *Tchong yong*, Legge, *Ch. Cl.*, I, 247.

moi[1]. Lorsque l'esprit qui a su être en conformité avec le Ciel est en repos, que les sentiments ne sont pas excités, il est dans l'état d'équilibre *tchong;* quand les sentiments sont excités il est dans l'état d'harmonie *ho;* or « quand les états d'harmonie et d'équilibre sont parfaits, le Ciel et la Terre sont en ordre, tous les êtres s'accroissent ». Le Développement illustre ces idées au moyen d'exemples, de façon à compléter le portrait de l'Homme Supérieur.

La Grande Etude, *Tai hio*, doit être, au moins pour sa partie la plus ancienne, à peu près de la même époque que l'Invariable Milieu, mais elle n'appartient probablement pas à la même école[2]. L'ouvrage, peu étendu, est formé de deux parties, un texte très bref assez ancien et un commentaire beaucoup plus récent, qui, composé régulièrement, reproduit chaque phrase du texte primitif avec une courte explication. Le texte original paraît avoir été conservé en entier, mais la plus grande partie du commentaire (début et fin) est perdue aujourd'hui[3], et il n'en subsiste plus guère que quelques passages du milieu[4]. La Grande Etude était certainement un résumé plus complet de la doctrine confucéenne que le *Tchong yong*. Non plus d'ailleurs que celui-ci, elle ne s'occupait de l'individu

1. *Ibid.*, 248. Legge traduit « doit veiller sur lui quand il est seul ». Mais ce passage est cité dans deux opuscules plus récents du *Li ki*, le *Tai-hio* et le *Li k'i*, où le contexte montre bien que le sens est celui que j'ai adopté.

2. L'attribution traditionnelle moderne à Tseu-sseu repose sur une citation fausse d'un auteur du Ier siècle p. C. dans une inscription fausse attribuée au milieu du IIIe siècle, et fabriquée au XVe; elle doit donc être écartée. D'autre part Tchou Hi a proposé de l'attribuer à Tseng-tseu, mais sans raison suffisante. Récemment, M. Takenouchi, *When was the Ta Hsüeh written*, 26-27, a cru pouvoir en faire descendre la composition jusqu'au Ier siècle a. C., mais ses arguments sont loin d'être convainquants.

3. Le Commentaire cite des phrases du *Tchong yong :* il lui est donc postérieur; en revanche Mencius (p. 171) y fait allusion.

4. Toute une partie de l'ouvrage actuel n'est qu'une collection de citations des classiques sans lien, débris d'une liasse de fiches détachées et tombées en désordre, que les éditeurs des Han n'ont pas su remettre en place.

en tant que tel : c'est toujours le souverain ou le ministre qui était visé. Elle enseignait « à éclairer la Vertu, à aimer le peuple, et à reposer dans la plus haute excellence »[1]. C'est toujours la Vertu de l'Homme Supérieur qui doit par elle-même produire toute la transformation du peuple. Si le prince ou celui qui est chargé du gouvernement a bien accompli cette culture de lui-même dont avait parlé Confucius, sa Vertu suffira pour régler sa famille. La famille bien réglée, sa Vertu s'étendra de toute la force accrue des Vertus propres à chaque membre, et l'état sera bien gouverné. Ce n'est pas l'exemple, non plus que pour Confucius, c'est la Vertu qui produira la transformation surnaturellement. Quant à la manière de se cultiver soi-même, elle est exposée brièvement ainsi : « Les anciens... désirant se cultiver eux-mêmes, commençaient par rectifier leur cœur; pour rectifier leur cœur, ils commençaient par rendre sincères leurs pensées; pour rendre sincères leurs pensées, ils commençaient par étendre leur connaissance; l'extension de la connaissance consiste à atteindre la réalité des choses[2] ». On retrouve ici en quelques mots tous les éléments de la doctrine Confucéenne, étude et réforme morale, et rien de plus. C'est la systémati-

1. C'est ce que les commentateurs chinois appellent les Trois Règles du *Tai hio*, et le paragraphe suivant comprend les Huit Articles qui permettent de mettre en pratique les Trois Règles. M. Takenouchi, *loc. cit.*, 23-26, a essayé de démontrer que les Trois Règles s'inspiraient d'un passage d'un opuscule du IIe siècle a. C., et les Huit Articles en partie d'un passage de Mencius et en partie d'une phrase de Tong Tchong-chou, un écrivain de la fin du IIe siècle a. C.; mais ses comparaisons, qui portent sur les idées et non sur les textes, prouvent seulement que les idées exprimées par l'auteur du *Tai hio* devinrent rapidement des lieux-communs de l'école confucéenne.

2. *Tai-hio*, p. 221-222.

sation de la doctrine de Confucius, mais non son développement.

II. — Mencius.

L'école confucéenne se traînait ainsi dans la médiocrité, sans éclat, mais non sans influence, quand, dans la seconde partie du IVe siècle, Mencius vint lui rendre quelque lustre, en même temps qu'il en renouvelait la doctrine en y introduisant des notions nouvelles pour l'accommoder au goût du temps.

Mencius était comme Confucius originaire du pays de Lou[1] : il appartenait à une branche sans importance de cette famille des Meng qui descendait du prince Houan et avait pendant des siècles, avec les Chou-souen et les Ki, accaparé le pouvoir aux dépens des princes. Ses parents étaient installés à Tseou : c'est là qu'il naquit dans le second quart du IVe siècle[2]. Comme Confucius, il aurait été élevé par sa mère restée veuve de bonne heure; on raconte « qu'elle changea trois fois de logement pour lui » afin de ne pas l'exposer à de mauvais voisinages. L'influence

1. Son village natal s'appelait Tseou; il n'est pas sûr s'il s'agit du territoire de ce nom qui se trouvait dans la principauté de Lou, ou de la petite principauté de Tseou, appelée aussi Tchou, qui en était toute proche.

2. Les dates officiellement adoptées pour la naissance et la mort de Mencius sont 372-288; leur autorité officielle les a fait adopter par Legge, *Ch. Cl.*, II, *Prolegomena*, 17, par M. Herbert Giles, *Biographical Dictionary*, n° 1522, par Grube, *Geschichte der chinesischen Litteratur*, 95-97, etc. Mais elles ne sont pas universellement reconnues par les érudits chinois : Jen Tch'ao-lin préfère 374-291; le *Sseu chou lei tien fou nien hiao* donne 375-299, etc. En fait toutes ces dates sont le résultat de calculs plus ou moins heureux, qui n'offrent aucune certitude et le mieux est d'abandonner leur précision factice. Mencius déclare lui-même qu'il vivait « sept cents ans et plus » après le début des Tcheou (c'est-à-dire postérieurement à l'année 350 a. C. suivant la chronologie qui paraît avoir été celle de tous ses contemporains). Il mentionne les rois Houei de Wei (370-319) K'ouai de Yen (320-314), le prince P'ing de Lou (314-296). On peut par conséquent le placer dans la seconde moitié du IVe siècle, ce qui est une approximation très suffisante pour un écrivain de cette époque.

confucéenne paraît avoir été dès ce temps, un siècle après la mort du maître, prépondérante parmi les lettrés du Lou, qui avaient tous plus ou moins fait leurs études sous quelqu'un de ses disciples. Mencius semble avoir été chercher l'enseignement à la source, dans la famille même de Confucius, si on en croit la tradition qui le met en rapport avec l'école de Tseu-sseu[1]; puis de retour à Tseou il y fonda une école pour gagner sa vie; et acquit dès ce moment quelques-uns de ses meilleurs élèves. Mais il faut croire que la fortune ne l'y trouva pas, car vers quarante ans[2], il se laissa séduire par la renommée de générosité du roi Siuan de Ts'i (342-324), qui entretenait richement une série de savants, Yen et Ki de Tseou, Tsie-tseu, le légiste Chen-tseu, le taoïste T'ien P'ien, surnommé « P'ien à la bouche divine », et bien d'autres encore qu'on nommait « les maîtres de la porte Tsi » *Tsi-hia sien-cheng*[3]. Bien accueilli d'abord par le prince, il eut avec lui plusieurs entrevues, mais assez rapidement les rapports s'aigrirent, il refusa des présents considérables, cent lingots de vingt-quatre onces de cuivre[4] qui lui étaient offerts, et finit par quitter sa cour. Il se rendit à Pouo, la capitale du Song, où pro-

1. Sseu-ma Ts'ien paraît avoir tiré ce renseignement du *Meng tseu wai chou*, § 1 où Mencius donnant la série des maîtres qui le séparaient de Confucius déclare avoir été disciple de K'ong Po, surnommé Tseu-chang, fils de Tseu-sseu. Le *Meng-tseu wai tchouan*, recueil attribué à Mencius, n'était pas authentique, mais dérivait peut-être de son école.

2. *Mencius*, 61. Legge place le voyage au Ts'i avant 324 parce que, suivant Mencius, il y avait alors plus de 700 ans depuis le début de la dynastie Tcheou; et que, celle-ci, dans la chronologie officielle moderne, ayant commencé en 1122, à partir de 323, il y aurait eu 800 ans. Mais Mencius, comme tous ses contemporains, plaçait le début des Tcheou en 1050 : toute date à partir de 350 fait donc plus de 700 ans et on ne peut rien tirer de cette indication.

3. Voir ci-dessus, p. 516.

4. Legge, 91, traduit *argent*, mais le mot *kin* ne peut guère désigner que de l'or ou du cuivre; 2400 ou 1680 onces d'or me paraissent des sommes trop élevées, bien que M. Katô *Shigeru*, *Researches on the Precious Metals in the T'ang and Song Dynasties*, II, 627 et suiv. (Tôkyô, 1925, en jap.) admette sans hésitation, pour des cas analogues, qu'il s'agit d'or.

bablement il était appelé par des amis, y résida quelque temps, et fut présenté au duc qui lui donna 70 lingots[1]; de là il retourna dans son village natal de Tseou, où sans doute il reprit la direction de son école. Mais, il la quitta bientôt de nouveau; pendant son séjour à Pouo, le prince héritier de T'eng, qui avait été un de ses disciples, passant au cours d'une mission à la cour de Tch'ou, lui avait rendu visite, et l'avait invité à aller à la cour de son père; à la mort de celui-ci, vers 323[2], il réitéra l'invitation qui fut cette fois acceptée. Mencius ne resta pas longtemps à T'eng : sans doute les courtisans peu soucieux de voir cet étranger s'emparer du pouvoir réussirent à agir sur l'esprit du prince, car il dut quitter le pays presque immédiatement. Il alla de là à Leang, la capitale du roi Houei de Wei : celui-ci très âgé, qui après les premiers temps très brillants du début de son règne n'avait connu pendant de longues années que des revers incessants, se délassait des fatigues de la royauté au milieu des lettrés et des philosophes : Mencius fut bien accueilli, mais n'eut guère le temps de profiter de sa faveur, car Houei mourut en 319 et son fils Siang se montrant moins bien disposé, Mencius quitta le Wei et retourna au Ts'i où le roi Min[3], le successeur de Siuan, le reçut fort bien; il lui donna une charge

1. C'était « vers le temps où le Ts'i fortifiait Sie » (*Mencius*, 50), c'est-à-dire en 323 (*Tchou chou ki nien*, ap. *Che ki so yin*, k. 75, 1b.

2. *Mencius*, 45, 46, dit « le roi Siuan » au lieu de « le roi Min » et ce nom a gêné tous les historiens. A mon avis, le plus simple est d'admettre que le nom de Siuan s'est glissé par erreur dans le texte qui primitivement disait simplement « le roi de Ts'i » (comme p. 100). Cependant le texte de Mencius concorde avec le texte original du *Tchou chou ki nien*, qui plaçait la mort du roi Wei de Ts'i en 321, et l'avènement du roi Siuan en 320, et le mentionnait encore en 313.

3. *Mencius*, 95, déclare lui-même que sa charge était purement honorifique, et, p. 109, qu'il ne recevait pas de traitement régulier, ce qui à mon avis indique, non pas qu'il ne reçut jamais rien du roi Min (comment serait-il devenu riche, comme il est dit p. 54) mais qu'il préférait des cadeaux occasionnels qui lui paraissaient

honorifique, il l'employa à diverses missions, en particulier, l'envoya porter des condoléances officielles au prince de T'eng, son ancien protecteur. La mort de sa mère le ramena au Lou, où il lui fit des funérailles splendides; mais il revint au Ts'i, et, le deuil fini, reprit ses fonctions. En 314, il poussa le roi à son expédition contre le Yen, mais quand, deux ans après, la révolte des pays nouvellement conquis obligea les troupes de Ts'i à se retirer, il tomba en disgrâce. Il quitta alors définitivement le Ts'i pour rentrer dans son village natal; peu après, son disciple Yo-tcheng, qui était un ministre du prince P'ing de Lou (316-297) vint l'en tirer pour l'inviter à la cour; mais le prince n'étant pas venu lui faire visite à son arrivée, Mencius se jugea offensé et s'en retourna immédiatement à Tseou; il y vécut parmi ses disciples jusqu'à sa mort, dont la date exacte n'est pas connue.

Mencius considéra la doctrine de Confucius comme un juste milieu entre celle de Mo-tseu, qu'il trouvait d'un altruisme exagéré, ne tenant pas compte des liens de famille, et celle de Yang-tseu qu'il trouvait trop égoïste. « Les paroles de Yang Tchou et de Mo Ti remplissent le monde : ce que les gens disent et qui n'est pas de Yang, c'est de Mo... Si les principes de Yang et de Mo ne sont pas arrêtés, si les principes de Confucius ne sont pas publiés, ces mauvais discours pervertiront le peuple et détruiront l'Altruisme et la Justice... Je redoute ces choses; je défends les principes des anciens Saints et je m'oppose à Yang et à Mo... Quiconque est capable de s'opposer à Yang et Mo est un disciple des Saints[1]. » Toutefois s'il reprit les théories de Confucius, ce ne

moins aliéner sa liberté. La mission à T'eng est rappelée p. 95; la mort de sa mère, p. 96. J'ai suivi l'interprétation la plus usuelle des érudits chinois, mais elle est loin d'être sûre : il est le plus souvent impossible de distinguer ce qui se rapporte aux deux séjours au Ts'i.

1. *Mencius*, 158-159.

fut pas sans les modifier. D'abord il en rejeta ce qui était périmé, l'action surhumaine du Saint et de sa Vertu à quoi on ne croyait plus de son temps. De plus il subit fortement l'influence de la psychologie taoïste et aussi de celle de Yang-tseu. Il n'osa pas, il est vrai, aller aussi loin que celui-ci et se donner pour but le développement individuel de l'homme; il conserva la vieille notion confucéenne de l'amélioration de l'individu par le bon gouvernement. Il était en effet aussi persuadé que Confucius que le peuple ne peut être que conduit, et que, si le souverain lui doit de bien le gouverner, il n'a pas à attendre de lui qu'il se conduise bien de lui-même. « N'avoir pas de moyen d'existence assuré et avoir le cœur assuré, c'est ce dont les nobles sont seuls capables. Le peuple s'il n'a pas de moyen d'existence assuré n'aura pas le cœur assuré; s'il n'a pas le cœur assuré, relâchement moral, dépravation, corruption, licence, il n'y a rien à quoi il ne s'abandonnera[1]. » Aussi ne chercha-t-il pas plus que Confucius à convertir les hommes individuellement; il crut comme son maître que le bon gouvernement réussirait à les transformer en masse, ou du moins à les mener à l'état le plus élevé qu'ils puissent atteindre. La raison qu'il en donnait n'était pas à demi-métaphysique comme celle de Confucius, elle était au contraire d'abord économique et pratique : ce n'est pas en vain que Mencius avait résidé longtemps à la cour de Ts'i, au temps où les premiers maîtres de l'école des Légistes y fondaient les principes de leurs doctrines; bien qu'il n'eût pas accepté toutes leurs théories, il en avait subi profondément l'influence. « Quand un Altruiste est sur le trône, peut-il tendre des pièges au peuple? Un prince éclairé règlera les moyens d'existence des gens du peuple,

1. *Mencius*, 23, 116.

de façon qu'ils soient suffisants à leur permettre de servir leurs parents d'une part et de l'autre à nourrir leur femme et leurs enfants, que dans les bonnes années ils soient rassasiés complètement et dans les mauvaises années ils échappent à la mort. Après quoi il les excitera au bien et le peuple le suivra facilement[1]. » Quant aux procédés pour donner au peuple des moyens d'existence assurés, il les cherchait comme Confucius dans l'antiquité, et préconisait le retour au système de la culture en commun connu sous le nom de *tsing*[2], ainsi que divers encouragements au commerce, en particulier la suppression des droits de douane[3]. Après quoi, le peuple s'étant enrichi, il conseillait, comme Confucius encore, de l'instruire, mais en restreignant la portée de ce précepte à être uniquement l'enseignement au peuple des « relations entre les hommes », *jen-louen*, dans l'état et dans la famille, c'est-à-dire ses devoirs envers ceux qui le gouvernent : « Etablissez (les collèges) *ts'iang*, *siu*, *hio* et *hiao* pour l'instruction (du peuple)... Leur objet à tous est de rendre claires les relations entre les hommes; quand les relations entre les hommes sont rendues claires par les supérieurs, les petites gens en bas sont remplis d'affection[4]. » Au fond il reprend, tout en conservant la forme extérieure de la doctrine confucéenne[5], avec moins de cynisme, mais avec autant de force, la théorie taoïste du bon gouvernement idéal que le *Lao-tseu* a résumé par la formule : « remplir les ventres et affaiblir les volontés » : toutes ces théo-

1. *Ibid.*, 23-24. L'expression « un prince éclairé » *ming-tchou*, est une des expressions préférées de l'école des Légistes.
2. Sur le système *tsing*, cf. ci-dessus, p. 109-110.
3. *Mencius*, 76.
4. *Ibid.*, 118-119.
5. Il suffit de comparer ce passage de Mencius au *Louen yu*, 131, pour voir comment il développe les théories de Confucius, jetant ses propres idées dans le cadre que le maître avait tracé. Dans la mesure où les brefs aphorismes qu'on lui attribue permettent de les reconnaître, les idées de Confucius sur l'instruction du peuple étaient

ries philosophiques de la Chine antique étaient également aristocratiques, tous les maîtres, à quelque école qu'ils appartinssent, taoïstes, confucéens, disciples de Mo-tseu, sophistes, légistes, étaient également convaincus de la supériorité foncière de leur classe, la classe noble, sur le peuple de paysans plébéiens qui les entouraient, et leurs doctrines, sur ce point du moins, sont toutes d'accord.

Ce n'est pas à dire que Mencius méprisât le peuple : au contraire il lui donnait une grande importance dans l'état. « Le peuple est ce qu'il y a de plus noble; après lui viennent les dieux du sol et des moissons; le prince est ce qu'il y a de plus léger[1]. » Mais cette importance n'appartient qu'au peuple en masse, parce que c'est lui qui fait reconnaître la présence du Mandat Céleste : « le Ciel ne parle pas... Le Ciel voit comme le peuple voit, le Ciel entend comme le peuple entend[2] », dit-il en reprenant à son compte un passage de la Grande Harangue *T'ai che*, un chapitre du *Chou king*[3]. Les relations réciproques du Ciel, du Peuple et du Souverain sont bien marquées dans ce passage : « Est-il vrai que Yao donna l'empire à Chouen? Mencius répondit : Non; le Fils du Ciel ne peut donner l'empire à quelqu'un. — Oui, mais Chouen a eu l'empire; qui le lui donna? — Le Ciel le lui donna. — Quand le Ciel le lui donna est-ce qu'il lui en conféra la charge avec des instructions détaillées? — Non, le Ciel ne parle pas... Le Fils du Ciel peut présenter un homme au Ciel, mais il ne peut faire que le Ciel

plus larges; voir par exemple l'opposition entre les bons qu'il faut récompenser et les incapables qu'il faut instruire (*Louen yu*, 16), et aussi « mettre à mort sans avoir instruit, c'est ce qui s'appelle de la cruauté » (p. 217); il semble que Confucius songeait à une instruction morale complète.

1. *Mencius*, 359.

2. *Ibid.*, 233.

3. *Chou king*, 292. Le chapitre *T'ai che* actuel est un des chapitres faux : le faussaire y a intercalé le passage célèbre de Mencius.

donne l'empire à cet homme, de même qu'un prince peut présenter un homme au Roi, mais il ne peut pas faire que le Roi donne une principauté à cet homme. Yao présenta Chouen au Ciel, et le Peuple l'accepta. — Comment est-ce que, lorsque Yao présenta Chouen au Ciel, le Ciel l'accepta, quand il présenta Chouen au Peuple, le Peuple l'accepta? — Il lui fit présider les sacrifices et les dieux furent contents : c'est ainsi que le Ciel l'accepta; il lui fit présider l'administration des affaires, et les affaires furent bien administrées : c'est ainsi que le Peuple l'accepta[1]. » Puisque l'acceptation du Peuple est le signe visible du Mandat Céleste, la perte du peuple est celui de la perte du Mandat : dès lors le prince qui a perdu le peuple n'est plus vraiment souverain, et quand on le tue ce n'est pas un roi qu'on met à mort, c'est un malfaiteur. « Le roi Siuan de Ts'i demanda : Est-il vrai que T'ang bannit Kie, et que le roi Wou renversa Cheou? Mencius répondit : C'est dans l'histoire. — Un ministre peut-il tuer son prince? — Qui ruine l'Altruisme est un brigand; qui ruine la Justice est un malfaiteur. Un brigand ou un malfaiteur c'est ce qu'on appelle un individu. J'ai entendu dire qu'on avait mis à mort l'individu Cheou, je n'ai jamais entendu dire qu'on eût tué un prince[2]! » Toutefois, ce n'est pas au Peuple à le renverser, c'est à ses ministres; en somme il s'agit là d'une affaire entre gouvernants : les gouvernés manifestent par leur désaffection que le Mandat Céleste est perdu, mais ils n'ont pas le droit d'agir; c'est aux gouvernants seuls à régler l'affaire entre eux. « Si le prince a de grandes fautes (les ministres qui sont de sa famille) devraient lui adresser des remontrances; et si, après qu'ils ont

1. *Mencius*, 231.
2. *Mencius*, 43.

fait ainsi à plusieurs reprises, il ne les écoute pas, ils devraient le détrôner[1]. »

Ainsi Mencius avait conservé une partie des illusions de Confucius sur le bon gouvernement, dont il attendait la conversion en bloc du peuple. Mais il différait de lui et suivait l'exemple de Mo-tseu, en ce qu'il attribuait cette conversion, non à la Vertu surnaturelle du Saint mais aux principes fondamentaux qui le dirigent; toutefois, au principe de l'Amour Universel, il substituait le principe confucéen de l'Altruisme, *jen*, auquel il adjoignait la Justice *yi*. L'Altruisme et la Justice devenaient pour lui les vertus par excellence, celles qui caractérisent le Bien, et il opposait la première aux exagérations inverses, Amour Universel de Mo-tseu et égoïsme de Yang-tseu. Ceux-ci supprimaient toute distinction due aux relations entre les hommes : l'Altruisme et la Justice au contraire les mettent en valeur, en sorte que la Piété Filiale est « le fruit de l'Altruisme » et l'obéissance au frère aîné « le fruit de la Justice[2] ». La seconde, la Justice, il l'opposait à l'Utilité, *li*, par quoi l'école de Mo-tseu en était venue à caractériser le Bien[3], se taillant d'ailleurs un succès facile en donnant à ce terme son acception vulgaire au lieu du sens particulier que l'école de Mo-tseu paraît lui avoir attribué.

Ces principes fondamentaux, comment l'homme les acquiert-il? Confucius avait dit qu'il fallait « se vaincre soi-même » et avait exposé quelques principes d'une morale tirant sa ligne de conduite exclusivement d'une règle extérieure, l'ensemble des principes

1. *Ibid.*, 268.
2. *Ibid.*, 189.
3. *Mencius*, 2; 305-306. — On attribuait déjà à Confucius un aphorisme opposant l'une à l'autre, Justice *yi* et Utilité *li* (*Louen yu*, 34) : c'est peut-être une réaction de l'école confucéenne contre les théories de Mo-tseu, en pleine vogue au temps où le *Louen yu* fut compilé.

rituels transmis par les Saints[1]. Mencius, au contraire, chercha à la morale un principe « interne[2] » c'est-à-dire inné; pour lui la nature humaine est originellement bonne : à la naissance, le cœur du petit enfant est pur et ne se corrompt que peu à peu. Cette théorie qu'il prétendait retrouver dans Confucius, en interprétant en ce sens quelques passages peu concluants, lui venait de la psychologie taoïste[3], mais peut-être indirectement, par l'intermédiaire du *Tchong yong* et de l'école de Tseu-sseu; elle avait naturellement dû se transformer pour prendre place dans la doctrine confucéenne : alors que pour les taoïstes, la nature de l'homme était le Tao lui-même qui n'est ni bon ni mauvais, mais neutre, pour Mencius, c'est ce que le Ciel a « mis en nous », et qui est nécessairement bon puisque le Ciel ne peut rien nous avoir donné de mauvais. Aussi le Grand Homme, *ta-jen*, est-il celui qui a conservé « son cœur de petit enfant », c'est-à-dire la simplicité originelle et la bonté naturelle; et Mencius précise que le Ciel a mis en nous quatre vertus innées qui nous guident, l'Altruisme, *jen*, la Justice, *yi* (sens des relations avec les hommes), le Sentiment Religieux, *li*, et la Connaissance du Bien et du Mal, *tche* : « l'homme a ces quatre vertus comme il a quatre membres ». Ce sont elles qui président à la morale, et celle-ci n'est plus réduite, comme chez Confucius, à chercher ses fondements à l'extérieur dans les enseignements de Rites transmis par les Saints, mais elle a sa base dans le cœur de chaque homme, le cœur étant le réceptacle où le Ciel a mis les quatre vertus innées. Il faut donc, si on n'a pas conservé

1. *Louen yu*, 114. Cf. ci-dessus, p. 463, 465.
2. *Mencius*, 273-277.
3. Cf. ci-dessus, p. 503. Le P. Wieger, *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, 234, a déjà noté « une nuance taoïste » dans la psychologie de Mencius.

son cœur de petit enfant, travailler à y revenir. « Le corps a des parties nobles et des parties basses, des parties grandes et des parties petites : ce qui est grand ne doit pas souffrir pour ce qui est petit, ce qui est noble pour ce qui est bas. Celui qui développe (en lui-même) ce qui est petit, est un petit homme, *siao-jen;* celui qui développe (en lui-même) ce qui est grand, est un grand homme, *ta-jen.* » Ici encore l'influence de la psychologie taoïste est notable : c'est l'école de Lao-tseu et Tchouang-tseu qui a introduit dans la philosophie chinoise cette notion du caractère dualiste de l'esprit humain. Il résulte de là que, tout en distinguant, comme Confucius, entre celui qui est Saint par nature (comme Yao et Chouen) et celui qui le devient par l'étude (comme T'ang le Victorieux et le roi Wen), et en mettant le premier au-dessus du second, Mencius admettait cependant que « tout le monde peut devenir un Yao ou un Chouen ». Mais, toujours comme son maître, il ne voulait pas que cette transformation morale de l'individu fût pour son bénéfice personnel : il lui eût semblé que c'était retomber dans la doctrine d'égoïsme de Yang-tseu. Elle était destinée à permettre d'influencer le prince, et par là d'obtenir le bon gouvernement. En effet « c'est seulement le grand homme, qui peut rectifier ce qu'il y a de mauvais dans l'esprit du souverain; (or) que le prince soit altruiste et tous ses actes seront altruistes; qu'il soit juste et tous ses actes seront justes; qu'il soit correct et tous ses actes seront corrects; dès que le prince sera correct, l'état sera réglé[1]. »

Ainsi Mencius restait bien confucéen par l'importance primordiale qu'il attribuait au bon gouvernement; le développement moral de l'individu n'avait d'intérêt pour lui qu'en temps qu'il le préparait à

1. *Mencius*, 186-187.

être un bon conseiller des princes. En face de l'école taoïste chez qui les préoccupations gouvernementales passaient au second plan et de celle de Yang-tseu qui les écartait complètement au profit de l'individu considéré en lui-même, il reprenait la conception confucéenne d'une philosophie du gouvernement, dont la morale serait avant tout une morale de gouvernants, une morale aristocratique, avec des distinctions nettes entre les devoirs des diverses classes de la société.

Mencius était trop en dehors de la routine de l'école confucéenne pour exercer sur elle une grande influence; il eut une école particulière, qui lui survécut et qui se subdivisa même après lui, son disciple Yo-tcheng K'o ayant fondé une branche à son tour. Mais il eut peu d'action sur les anciennes écoles déjà constituées, celles de Tseu-tchang, de Yen Houei, etc., qui ne s'intéressaient guère qu'à des questions rituelles. De fait s'il eut sans doute sa célébrité à l'extérieur, dans les cours où il séjourna, la littérature confucéenne du IIIe siècle tira fort peu de lui.

III. — Siun tseu.

Il en fut de même, au siècle suivant, de Siun-tseu, qui, lui aussi, mais de façon bien plus systématique que Mencius, s'efforça de constituer une théorie philosophique générale sur la base du Confucianisme.

Siun K'ouang (qu'on appelle ordinairement « Siun le ministre », *Siun-k'ing*, à cause du titre qui lui aurait été donné, comme à Mencius, au pays de Ts'i) était un descendant de cette famille de Siun, longtemps une des plus grandes du Tsin, mais déchue depuis l'assassinat du comte de Tche, son chef, en 451. La branche à laquelle il appartenait était installée au Tchao; c'est là qu'il naquit et qu'il passa la première

partie de sa vie; puis vers l'âge de cinquante ans, dit-on[1], il se rendit au Ts'i pour y étudier auprès des célèbres Lettrés de la Porte Tsi[2]. Mais l'école était en décadence : c'était alors l'époque du roi Siang (283-265), et les disciples du grand dialecticien T'ien P'ien étaient déjà tous morts. Siun-tseu resta néanmoins quelque temps à Lin-tsö, bien reçu par le roi, qui lui aurait donné la charge honorifique de Grand-officier Distingué, *Lie tai-fou*, créée jadis par le roi Siuan pour les maîtres illustres. De là il semble être allé deux fois au Ts'in où il fut en relations avec le ministre Souei de Fan et reçu en audience par le roi

---

1. C'est la leçon du *Che ki;* mais afin de le mettre d'accord avec les dates données par Lieou Hiang, certains érudits chinois ont proposé de corriger cinquante en quinze (il suffit en chinois de renverser l'ordre des deux caractères *cinq* et *dix* pour obtenir cette correction très simple), et M. Pelliot, *J. As.*, XI, II (1913), 403-404, incline à accepter cette correction dont je ne vois pas bien les avantages. — En revanche une correction du *Che ki* est absolument nécessaire : la suppression d'une ligne environ sur Tseou Yen et ses disciples qui s'est glissée au début de la biographie de Siun-tseu par suite d'une interversion de fiches, cf. Hou Che, *op. cit.*, I, 303.

2. *Che ki*, k. 74, 2b. Les dates exactes de naissance et de mort de Siun-tseu ne sont pas données par Sseu-ma Ts'ien. Lieou Hiang, le grand recenseur de la littérature antique sous les Han, dans son rapport de présentation au trône (qui n'est qu'une copie du *Che ki*, avec des additions et des altérations dues à des emprunts au *Tchan kouo ts'ö*) essaie de préciser l'affirmation de Sseu-ma Ts'ien qu'il était très âgé au temps du roi Siang (283-265) : il le fait arriver au Ts'i sous les rois Wei (378-343) et Siuan (342-323), puis aller au Tch'ou auprès du seigneur de Tch'ouen-chen jusqu'à la mort de celui-ci (238). C'est le faire vivre au moins cent soixante ans. Ce texte, mauvais amalgame de morceaux de provenances diverses, ne mérite pas, même s'il est authentique, l'importance qu'y ont attachée les érudits chinois. — De bonnes études biographiques ont été faites sur Siun-tseu : au XVIII[e] siècle, le *Siun-k'ing tseu t'ong louen*, suivi d'un *Siun-k'ing nien piao* de Wang Tchong (*Chou hio pou yi*, 5b-14a; c'est une œuvre posthume imprimée en 1814 et publiée en 1815, vingt ans après la mort de l'auteur) le fait arriver au Ts'i en 283 et mourir peu après 238. Plus récemment Wang Sien-k'ien, dans son édition de *Siun-tseu* (1891) l'a fait vivre jusqu'après 213, en partie à cause d'un passage du *Yen t'ie louen;* en partie parce que Lieou Hiang le place cent ans après Mencius. Enfin M. Hou, *op. cit.*, I, 305, propose les dates de 315-235 environ : il le fait arriver au Ts'i vers 265-260, place son entrevue avec Fan Souei vers 260-255, celle avec le roi Hiao-tch'eng de Tchao vers 260-250, la résidence à Lan-ling entre 250-238.

Tchao[1], puis quelques années plus tard par le roi Tchouang-siang : après la mort de celui-ci (249), il fut accueilli par le ministre Lu Pou-wei parmi ses commensaux, sur la recommandation de Li Sseu, le futur premier ministre, qui avait été, dit-on, son élève[2]. De retour au Ts'i, il fut calomnié auprès du roi et accepta alors l'invitation du Chef des Commandements du Tch'ou, le seigneur de Tch'ouen-chen, qui lui confia le gouvernement de la ville de Lan-ling. Il conserva cette fonction jusqu'à la mort de son protecteur, mais il fut destitué dans la réaction contre la clientèle de ce personnage qui suivit son assassinat par Li Yuan (238); fort âgé, il ne quitta pas Lan-ling où il resta dans la vie privée, et où son école, célèbre surtout au point de vue des rites, attirait un grand nombre de disciples, entre autres le philosophe Fei de Han. C'est là qu'il mourut probablement peu de temps après. Il reste de lui un ouvrage qui paraît avoir porté primitivement le titre de « Les Ecrits nouveaux du ministre Siun » *Siun-k'ing sin chou*[3], mais qui, depuis le IXe siècle, est appelé simplement *Siun-tseu*[4].

1. *Siun-tseu*, k. 11, 11b (sect. 16). Fan Souei fut ministre du roi Tchao (306-251) de 266 à 255 (*Che ki*, k. 79, 4b-6b). Siun-tseu dut par conséquent ou bien séjourner au moins six ans au Ts'in, ou bien, ce qui est plus vraisemblable, y aller deux fois.

2. *Che ki*, k. 87, 1a. Li Sseu est mentionné dans le *Siun-tseu*, k. 10, 14b (section 15).

3. C'est le titre qui lui est donné par Lieou Hiang, sauf que le caractère *siun* est remplacé par *souen* pour éviter le nom personnel de l'empereur Siuan (73-48 a. C.). C'est le commentateur Yang Leang qui, au IXe siècle, changea le nom en *Siun-tseu*.

4. Ses œuvres subsistent et forment actuellement 32 sections (en 20 *kiuan*) avec un commentaire de Yang Leang (IXe siècle), sauf pour les sections 12 et 20 (ainsi que la fin de la section 9) pour lesquelles ce commentaire manque (sur l'histoire du texte, voir PELLIOT, *Notes de Bibliographie chinoise*, *BEFEO*, II, 320). Les cinq dernières sections (28-32) sont un pot-pourri de fragments sans rapport avec Siun-tseu (quelques-uns se retrouvent ailleurs : par ex., § 31, partiellement dans *Ta Tai li ki*, § 40). Les vingt-sept premières sections sont vraisemblablement authentiques. M. Hou Che, *Tchong kouo tchö hio che ta kang*, I, 306 déclare n'en admettre que quatre (17, 21, 22, 23), mais comme il cite des passages importants de seize sections, il est à croire que son jugement définitif est moins rigou-

Siun-tseu, comme Mencius, comme tous ceux qui se rattachent à l'école confucéenne, se donne pour but le bon gouvernement, et pose en principe que c'est le gouvernement du Saint. Mais il ne croit plus ni comme Confucius, que le bon gouvernement ira de soi, par la Vertu du Saint, ni comme Mo-tseu, qu'il sera le produit spontané de l'Amour Universel pratiqué par le Saint; avec tout son temps, il en cherche la réalisation dans l'application de principes plus immédiats, avec les Nominalistes, la « rectification des noms », avec les Légistes, l'emploi des châtiments et des récompenses.

S'il admet avec les Nominalistes que le premier soin du Saint doit être de « rectifier les noms », *tcheng ming*, suivant une formule que l'on attribuait à Confucius lui-même, ce n'est pas parce qu'il croit comme eux à la Vertu des Noms. Au contraire, tandis que pour Yin Wen, les bons Noms désignent ce qui est bon, et les mauvais Noms désignent ce qui est mauvais, en sorte que « ce qui est bon a les bons Noms et ce qui est mauvais les mauvais Noms[1] », pour lui « les Noms ne sont pas par nature congruents, c'est par convention qu'on les emploie à désigner; ceux qui sont fixés conventionnellement et établis par la coutume sont appelés congruents; ceux qui diffèrent de la convention sont appelés incongruents. Les Noms ne sont pas par nature propres à s'appliquer à (telle ou telle) chose réelle; c'est par convention qu'ils désignent les choses réelles; ceux qui sont fixés conventionnellement et établis par la coutume sont appelés noms s'appliquant à la réalité. Les Noms ne sont pas

reux qu'il ne semblerait d'abord. Les liasses de fiches dont on a fait le recueil appelé *Ta Tai li ki* contenaient les sections 1 et 12 de *Siun-tseu* (*Ta Tai li ki*, k. 7, sect. 64; k. 1, sect. 42) qu'il ne me paraît pas y avoir lieu de rejeter pour cela.

1. *Yin-Wen-tseu*, 2a, trad. Masson-Oursel, p. 328.

bons par nature; ceux qui (s'appliquent) facilement sont appelés de bons Noms. Mais la rectification des noms, en établissant conventionnellement, mais définitivement, les rapports des noms et des choses, en fixant pour le peuple les désignations et les définitions correctes, supprime les discussions et les désordres[1]. »

D'autre part, s'il veut, comme les Légistes, des lois sévères, ce n'est pas qu'il croie comme eux à la Vertu de la Loi par elle-même. « Song-tseu, dit-il, s'est trompé en faisant dériver le bon gouvernement de la Loi, et il n'a pas su (qu'il venait) des Saints. » Mais c'est parce qu'il croit, à l'inverse de Mencius, que la nature humaine est foncièrement mauvaise. « La nature humaine est mauvaise, ce qu'elle a de bon est artificiel. La nature humaine dès la naissance a l'amour du gain, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la rivalité et le vol, et que l'effacement de soi-même et la charité n'existent pas. Dès la naissance elle a l'envie et la haine, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la violence et l'injustice, et que la loyauté et la foi n'existent pas. Dès la naissance elle a les désirs qui viennent par les yeux et les oreilles, elle a l'amour des sons et de la beauté, et c'est parce qu'elle s'y conforme que naissent la luxure et les désordres, et que les Rites et la Justice n'existent pas... Si la nature humaine est mauvaise, d'où viennent les Rites et la Justice? Les Rites et la Justice naissent d'une production artificielle des Saints, ce n'est pas la nature avec laquelle l'homme naît primitivement. » C'est par ce mal originel de la nature humaine qu'il justifie la nécessité d'un gouvernement sévère, afin d'enseigner aux hommes le bien qu'ils ignorent naturellement; mais bien qu'il rejoigne ainsi par ce détour les conclusions de l'école

1. *Siun-tseu*, k. 16, 6b (sect. 22), trad. DUYVENDAK, p. 234.

des Légistes, il n'accepte pas les idées de Song-tseu et des Légistes à tendances taoïstes (les seuls dont il paraisse avoir connu les théories) sur l'inéluctabilité de la Loi prise en soi, comme dérivé immuable du Tao immuable; comme eux, il cherche à la Loi un principe fondamental qui en explique la valeur, mais ce principe, au lieu de la renforcer, la rejette au contraire au second plan : ce sont les Rites et la Justice considérés comme la source de toute moralité et de toute éthique. « Une pièce de bois droite n'a pas besoin de la presse pour être droite; de nature elle est droite. Une pièce de bois recourbée doit être assouplie et redressée pour devenir droite, car de nature elle n'est pas droite. Comme la nature humaine est mauvaise, elle doit subir les règlements des rois Saints et la transformation par les Rites et la Justice pour devenir parfaitement soumise à la règle et se conformer au bien[1]. » Rites et Justice, *li-yi*, on retrouve ainsi chez lui l'influence de Mencius; mais il va beaucoup plus loin que son devancier. « Quelle est l'origine des Rites? Les hommes dès la naissance ont des désirs; ces désirs, ils ne peuvent les satisfaire, et ils ne peuvent non plus ne pas chercher à les satisfaire; quand ils cherchent (à les satisfaire), comme il n'y a pas de mesure dans le partage (entre les individus), ils ne peuvent pas ne pas se disputer; la dispute produit le désordre : le désordre produit la limitation (dans la satisfaction des désirs). Les anciens rois haïssaient le désordre, c'est pourquoi ils réglèrent les Rites et la Justice afin de fixer les parts individuelles, de satisfaire les désirs de l'homme, de lui donner ce qu'il cherche, et de faire que ses désirs ne soient pas limités par les choses ni les choses soumises

1. *Siun-tseu*, k. 17, 1a (sect. 23). La citation précédente est tirée de la même section.

à ses désirs (afin) que (choses réelles et désirs de l'homme) se soutiennent mutuellement directement. Telle est l'origine des Rites[1]. » La Justice est l'origine même de la société, et sans elle la société s'effondrerait. « L'Eau et le Feu ont le souffle, mais non la vie; les herbes et les arbres ont la vie, mais non la connaissance; les oiseaux et les quadrupèdes ont la connaissance, mais non la justice. L'homme a le souffle, la vie, la connaissance, et la justice : c'est pourquoi il est ce qu'il y a de plus noble dans le monde. Sa force n'égale pas celle d'un bœuf ni sa course celle d'un cheval; et cependant le bœuf et le cheval sont à son service. Pourquoi? Parce que les hommes sont capables de s'organiser en société et que (les bœufs et les chevaux) ne sont pas capables de s'organiser en société. Comment les hommes sont-ils capables de s'organiser en société? Par le partage (entre les individus). Comment le partage peut-il être pratiqué? Par la Justice. Aussi la Justice dans le partage met les hommes d'accord; les hommes étant d'accord forment une unité; formant une unité, ils ont beaucoup de force; ayant beaucoup de force, ils sont puissants; étant puissants, ils ont la maîtrise sur les choses. C'est pourquoi ils peuvent avoir des palais et des maisons à habiter; c'est pourquoi ils règlent les quatre saisons, gouvernent toutes choses et font universellement du bien au monde. Cela n'a pas d'autre cause, sinon que l'homme a les Rites et la Justice. Par suite les hommes, de naissance, ne peuvent pas ne pas s'organiser en société; s'ils s'organisent en société et ne partagent pas, ils se disputent; la dispute produira le désordre, le désordre produira la désunion; désunis les hommes seront faibles; étant faibles ils n'auront pas la maîtrise sur les

1. *Siun-tseu*, k. 13, 1a (sect. 19).

choses. C'est pourquoi ils n'auront pas de palais à habiter. Ce qui prouve que les Rites et la Justice ne peuvent être laissés de côté un seul moment[1]. » Ainsi la société est sortie toute entière de la volonté des Saints désireux d'établir l'ordre parmi les hommes, et c'est par les Rites et la Justice qu'elle a été constituée et qu'elle a pu durer.

En somme le bon gouvernement sera assuré par le Saint, qui, en rectifiant les noms pour que tous comprennent ses commandements, et ensuite en faisant l'éducation du peuple par les Rites, mettra l'ordre dans le monde, et le maintiendra en châtiant sévèrement ceux qui s'écarteront du droit chemin, soit par des discours contraires à la rectification des noms. soit par des actes contraires aux rites. Mais Siun-tseu ne pense pas comme Confucius et Mencius que le gouvernement du Saint doit se modeler sur celui des Saints de l'antiquité comme Yao et Chouen; sur ce point encore, l'école des Légistes lui a imposé, plus fortement qu'à Mencius, son influence, mais non sans que les idées empruntées ne soient fortement modifiées. Ce n'est pas en effet, comme le pensent les Légistes, parce que le monde actuel est différent du monde d'autrefois que le gouvernement du Saint ne convient pas; bien au contraire, il est tout pareil, les hommes d'aujourd'hui étant semblables à ceux des temps passés; mais les Saints rois de l'antiquité sont si éloignés que l'on ne connaît rien d'eux; aussi vaut-il bien mieux imiter les Saints rois plus modernes, qu'on peut connaître bien mieux[2].

Et d'ailleurs le Saint, par cela même qu'il est Saint, juge par lui-même sans avoir besoin d'imiter les autres. C'est ainsi qu'il arrive à reconnaître le vrai du faux, et, par un effort de l'esprit, à choisir entre le

1. *Siun-tseu*, k. 5, 12b-13b (sect. 9).
2. *Siun-tseu*, k. 3, 6a-b (sect. 5).

Bien et le Mal. Mais la nature humaine étant mauvaise, comment peut-il choisir le Bien? Tous les hommes en effet sont foncièrement pareils, Yu le Saint, comme Kie le tyran : « Tous les hommes ont quelque chose en quoi ils sont semblables; quand ils ont faim, ils désirent manger; quand ils ont froid, ils désirent se réchauffer; quand ils sont fatigués, ils désirent se reposer; ils aiment ce qui leur est avantageux, et détestent ce qui leur est nuisible. C'est ce que les hommes ont de naissance; c'est ce comment ils sont immédiatement; c'est ce en quoi Yu et Kie sont pareils. L'œil distingue le blanc et le noir, le beau et le laid; l'oreille distingue les bruits et les sons, le clair et le confus; la bouche distingue l'acide et le salé, le doux et l'amer... C'est ce que les hommes ont de naissance; c'est ce comment ils sont immédiatement; c'est ce en quoi Yu et Kie sont pareils[1]... » C'est là « ce en quoi les hommes sont les hommes », c'est leur nature, *sing*[2], et elle est mauvaise. Aussi, pour arriver à reconnaître ce qui est bien et ce qui est mal, et à choisir ce qui est bien, le Saint que la nature porterait plutôt vers le mal, a-t-il besoin d'un effort de l'esprit, du « cœur », selon la terminologie chinoise. Toutefois (et c'est ici que Siun-tseu se rapproche le plus du Taoïsme), cet effort n'est pas purement intellectuel, il ne se traduit pas par un simple

1. *Siun-tseu*, k. 2, 17b (sect. 4); k. 3, 5b (sect. 5).

2. Je traduis le mot *sing* par nature humaine pour me conformer à l'usage établi. En réalité le mot *sing* a ici son sens technique dans la philosophie chinoise, et il serait beaucoup plus juste de le traduire par *essence*, puisque c'est « ce qui fait que l'homme est homme ». Et l'exemple du k. 3, 5b précise la pensée de Siun-tseu : « Ce en quoi les hommes sont les hommes, dit-il, ce n'est pas qu'ils ont deux pieds et pas de poils » (simple coïncidence avec le mot célèbre de Platon), c'est-à-dire leurs qualités physiques, car l'animal appelé *sing-sing* a la forme et le rire de l'homme, lui aussi a deux pieds et pas de poils; c'est leur essence *sing* qui les distingue des autres choses; chaque chose est séparée des autres par son essence, *sing*, propre.

raisonnement; Siun-tseu a emprunté à l'école mystique certains de ses procédés et cherche à atteindre la vérité non par le raisonnement (on risque par lui « en se trompant sur un seul point d'être dans les ténèbres par rapport à la Grande Doctrine » la seule vraie[1], comme il est arrivé à Mo-tseu, Song-tseu et tant d'autres), mais par une méditation qu'il pousse très loin, jusqu'au moment où l'esprit, libéré de toutes les contingences, saisit directement la nature même des choses, et devient capable de les connaître et de les nommer sans erreur. Il arrive ainsi, sinon à l'extase proprement dite, du moins à un état de transe, où l'esprit est transporté hors de lui-même; c'est ce qu'il appelle la Grande Clarté Pure, *ta-ts'ing-ming*, et il décrit cet état avec des termes qui rappellent Tchouang-tseu et son école. Celui qui est dans cet état, « des dix mille choses, il n'y en a pas une dont, en discourant, il ignore la classification; assis dans sa maison, il voit le monde entier, situé dans le présent, il discourt sur le passé lointain; il pénètre toutes choses et connaît leur essence, il étudie l'ordre et le désordre et comprend leurs noms, il gouverne le Ciel et la terre et gouverne les dix mille choses...[2] » Le procédé par lequel on arrive à cet état montre lui aussi, jusque dans les termes techniques, l'influence taoïste. « Comment connaît-on le principe, *tao* (du bon gouvernement)? — Par le cœur. — Comment le cœur le connaît-il? — Le cœur doit, dans le vide et la concentration, être au repos. » On reconnaît là le « vide » taoïste; comme dans les pratiques mystiques, en effet, l'esprit pour la méditation doit éliminer entièrement tout ce qui l'encombre ordinairement. « L'homme,

1. *Siun-tseu*, k. 15, 1a (sect. 21); le relevé des « erreurs » de Mo-tseu, Song-tseu, Tchouang-tseu, Houei-tseu, etc., est un peu plus loin, *ibid.*, 5a.
2. *Siun-tseu*, k. 15, 9a.

de naissance, a la connaissance; ayant la connaissance, il a des intentions; les intentions c'est ce qui est contenu. Cependant (malgré ce *contenu*, le cœur) a ce qu'on appelle le vide; ne pas nuire à ce qu'il va recevoir par ce qu'il contient, c'est ce qu'on appelle le vide. Le cœur en naissant a la connaissance; ayant la connaissance, il différencie; différencier, c'est ce qu'on appelle connaître plusieurs choses en même temps; connaître plusieurs choses en même temps, c'est se disperser. (Malgré cette dispersion, le cœur) a ce qu'on appelle de la concentration : ne pas nuire à une (idée) par une (autre idée), c'est ce qu'on appelle de la concentration. Le cœur, quand on dort, rêve, quand on le néglige, agit tout seul, quand on s'en sert, réfléchit; c'est pourquoi il n'est pas sans avoir été agité. (Cependant) il a ce qu'on appelle le calme : s'il ne trouble pas la connaissance par les illusions du rêve, c'est ce qu'on appelle le calme[1]. »

Cette Sainteté qui était la condition même du bon gouvernement, Siun-tseu croyait comme Mencius que tout homme pouvait y prétendre : il lui suffisait de faire sur lui-même l'effort qu'ont dû faire tous les Saints, et il pouvait arriver ainsi à devenir saint, *cheng*, ou tout au moins Homme-Supérieur, *kiun-tseu*, ou Grand-Homme, *ta-jen*. Cette formation du Saint était une des questions qui l'occupaient le plus. Il admettait comme Mencius la distinction (d'origine taoïste, mais devenue un lieu commun de la psychologie de ce temps) entre deux éléments de l'esprit de l'homme : ce qu'il appelait la Nature, *sing*, et l'Artificiel, *wei*. « Ce en quoi de naissance, l'homme est l'homme, c'est ce qu'on appelle sa Nature, *sing* »; c'est ce qui est conféré par le Ciel, « ce qui ne peut être appris ni servi », c'est « ce qu'on n'est pas capa-

1. *Siun-tseu*, k. 15, 7b-8a.

ble de faire, mais se produit naturellement ». L'Artificiel, au contraire, est le produit de la réflexion : « Quand le cœur réfléchit et est capable d'en être ému, c'est ce qu'on appelle l'Artificiel; quand les réflexions s'accumulent, il peut prendre des habitudes, et ensuite se perfectionner, c'est ce qu'on appelle l'Artificiel : c'est ce qu'on peut acquérir par l'étude, ce qu'on peut perfectionner en le servant ».

La Nature comporte les facultés naturelles, vue, ouïe, etc., mais aussi les instincts primordiaux, manger quand on a faim, se chauffer quand on a froid, et enfin les passions, *tsing*, « amour et haine, contentement et colère, peine et plaisir » qui sont ses réactions au contact des choses extérieures. L'Artificiel, ce sont les Rites et la Justice, la morale, etc. Ce sont les passions qui conduisent du Naturel à l'Artificiel, car elles tiennent en quelque sorte de l'un et de l'autre, n'étant pas innées mais acquises, et d'autre part, s'acquérant d'elles-mêmes et non par l'étude réfléchie et volontaire : « elles ne sont pas quelque chose que je possède, mais quelque chose qui se fait de soi-même »; ce sont elles qui servent de substrat à l'Artificiel : « le cœur choisit parmi elles, et c'est ce qu'on appelle la réflexion[1] »; et c'est de l'accumulation de la réflexion que se forme peu à peu l'Artificiel. Or la Nature est mauvaise, et tout ce qui est bon chez l'homme est artificiel; loin que l'effort du Saint doive consister à revenir à la simplicité naturelle, comme le veulent les Taoïstes, ou à retrouver son « cœur de petit enfant », comme le conseille Mencius, il doit au contraire s'écarter le plus possible de la nature mauvaise en développant l'Artificiel. Le Saint est celui qui a accumulé les notions

1. *Siun-tseu*, k. 16, 1b-2a (sect. 22), trad. DUYVENDAK, p. 225; k. 17, 2b-3a, sect. 23, trad. LEGGE, 83; k. 4, 19b.

bonnes par une étude continue; la Sainteté peut donc s'acquérir : « le premier venu, s'il accumule le bien jusqu'à complétion, est ce qu'on appelle un Saint. » Et cette accumulation, c'est par l'éducation qu'on peut la faire. L'éducation est toute-puissante : « les enfants des gens de Yu-yue et des barbares Mo en naissant poussent les mêmes cris; devenus grands ils ont des mœurs différentes : c'est l'éducation qui les a faits ainsi[1]. » Mais dans l'éducation il n'y a pas besoin de faire intervenir tout ce dont se servent les écoles confucéennes : Documents (*Chou king*), Odes (*Che king*), Chronique (*Tch'ouen ts'ieou*), sont bien inutiles; la seule étude importante est celle des rites. Et encore « les rites et la musique donnent des exemples, mais ne parlent pas ». Il n'y a rien de tel que de se mettre sous la direction d'un maître qui soit un Homme-Supérieur. « Pour l'étude, il n'y a rien d'aussi rapide que d'être en relations d'amitié avec son maître; se conformer aux rites vient ensuite; si on ne peut ni être en relations d'amitié avec son maître, ni se conformer aux rites, à quoi bon se mettre à étudier les diverses sciences? A pratiquer les Odes et les Documents seulement, on ne sera toute sa vie qu'un lettré borné[2]. » Quant aux subtilités de dialectique chères aux Sophistes, l'Homme-Supérieur, *kiun-tseu*, n'y attache aucune importance et ne s'en occupe pas. Ainsi comprise l'étude conduit à une transformation complète : « Quand l'Homme-Supérieur étudie, cela entre par l'oreille, se fixe dans le cœur, se répand dans les quatre membres, prend forme dans l'agitation et dans le calme; il parle avec correction, il se meut avec dignité; dans tous les cas il peut servir de modèle. » Mais, mal dirigée, elle ne sert à rien. « Quand

1. *Siun-tseu*, k. 4, 14b; k. 11, 18a.
2. *Siun-tseu*, k. 1, 12a-13b; k. 2, 1a-2a.

l'homme de peu, *siao-jen*, étudie, ce qui entre par l'oreille sort par la bouche. De la bouche à l'oreille il y a quatre pouces : comment cela suffirait-il à améliorer un corps de sept pieds[1] ? »

Esprit très puissant, Siun-tseu réussit à créer un système cohérent et original qui renouvelait le confucianisme. Son influence sur ses contemporains paraît avoir été considérable : elle durait encore au IIe siècle et marqua fortement les lettrés du temps des Han jusqu'au jour où la redécouverte de Mencius commença à la faire diminuer.

IV. — Les Ritualistes.

A côté des écoles de Meng-tseu et de Siun-tseu, les plus brillantes du confucianisme au IIIe siècle, tout un travail obscur continuait à se faire dans les écoles rituelles. Celles de Tseu-yeou, de Tseu-kong, si importantes un siècle plus tôt lors de la compilation du *Louen yu* avaient disparu, semble-t-il, mais celles qui se réclamaient de Tseu-tchang, de Tseu-sseu, de Yen Houei, de Tseng-tseu, de Tsi-t'iao K'i, disciples plus ou moins illustres de Confucius, étaient encore florissantes[2], ainsi que celle de Tseu-hia[3]. L'enseignement traditionnel confucéen s'y continuait, c'est-à-dire qu'on y étudiait les documents (*Chou king*), les Odes, le *Tch'ouen ts'ieou*, les rites et la musique[4], et

1. *Ibid.*, k. 1, 12a-12b.
2. *Han Fei tseu*, k. 19, 12b, cite huit écoles confucianistes florissantes de son temps : celles de Tseu-tchang, Tseu-sseu, Yen, Meng (Mencius), Tsi-t'iao, Tchong-leang, Souen (c'est-à-dire Siun-tseu), Yo-tcheng; cette dernière est celle de Yo-tcheng K'o, un disciple de Mencius; je n'ai trouvé aucun renseignement sur Tchong-leang; quant à Tsi-t'iao K'i, il lui était attribué un ouvrage qui subsistait encore au Ier siècle a. C. (*Ts'ien-han chou*, k. 30, 9b; cf. *Mo-tseu*, k. 9, sect. 39, Forke, 412).
3. *Siun-tseu*, k. 3, 17a, critique violemment l'école de Tseu-hia.
4. *Siun-tseu*, k. 3, 15a. Voir l'éducation idéale d'un jeune prince telle qu'elle est décrite par un écrivain du IIIe siècle, *Kouo-yu*, k. 17, 1b-2a (*Tch'ou yu*).

aussi le *Yi king*, au moins dans l'école de Tseu-sseu; on reprochait à leurs maîtres un ritualisme sec et superficiel, en même temps qu'une crainte exagérée de se compromettre[1].

Leur travail fut considérable. A l'une d'elles, celle de Tseu-sseu, l'on est redevable de la mise en ordre définitive du *Yi king*, vers le milieu du IIIe siècle, ainsi que de la composition des derniers Appendices de cet ouvrage, le *Wen yen* (4e appendice), et trois autres moins importants (5e-7e), et aussi de l'interpolation de gloses confucéennes dans le *Hi-ts'eu* (3e appendice). En même temps ses membres rédigeaient de nombreux opuscules rituels pour la plupart perdus, mais dont quelques-uns ont été conservés dans le *Li ki*. La seconde section du *Tchong yong* doit avoir été une de ses dernières œuvres à la veille de la persécution des lettrés par le Premier Empereur de Ts'in; elle a subi fortement l'influence de Mencius et du *Wen yen*. Ses rivales ne montrèrent pas une activité moins considérable, et on leur doit de nombreux petits ouvrages confucéens du IIIe siècle. Quelques-uns d'entre eux se présentaient sous la forme de commentaires rituels et politiques du *Tch'ouen-ts'ieou;* tels étaient le *Kong-yang tchouan*, le *Kou-leang-tchouan*, et d'autres aujourd'hui perdus[2] qui passent pour être l'enseignement oral de Confucius, mais semblent avoir été plutôt des compilations, mises rétrospectivement au nom du maître, des enseignements traditionnels dans chaque branche; ils ne furent d'ailleurs rédigés que très tard, vers le début et le

1. *Mo-tseu*, k. 9, sect. 39, FORKE, 404; *Siun-tseu*, k. 3, 17a.
2. Une partie de l'ouvrage composite qui porte le nom de *Tso tchouan*, paraît avoir été tirée d'un ancien commentaire rituel du *Tch'ouen ts'ieou* composé vers cette époque; en outre, le *Ts'ien-han chou*, k. 30, 5b, en cite d'autres qui étaient déjà perdus au Ier siècle a. C. Un chapitre de FRANKE, *Das konfuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*, 56-88 est consacré aux commentaires du *Tch'ouen ts'ieou*.

milieu du IIIe siècle seulement. D'autres de ces ouvrages étaient de véritables traités sur les rites : quelques-uns étaient eux aussi donnés comme l'œuvre de Confucius, comme le *San tch'ao ki*, en sept sections, qui prétendait reproduire les conversations de Confucius avec le prince Ngai de Lou au cours de trois audiences que celui-ci lui avait accordées[1]. Mais le plus grand nombre était attribué aux disciples les plus célèbres : il y avait un recueil mis sous le nom de Tseng-tseu, que l'on faisait aussi l'auteur d'un petit ouvrage sur la piété filiale, le *Hiao king*, probablement composé dans le pays de Wei au IIIe siècle[2]; d'autres étaient rapportés à Tseu-sseu. Il est probable que chaque branche de l'école plaçait ainsi sous le patronage de son fondateur les doctrines qu'elle enseignait : et les luttes assez vives qui s'engageaient entre elles à propos de détails cérémoniels ont laissé quelques échos. Plusieurs de ces ouvrages sont des rituels complets de certaines cérémonies : sur les échanges d'ambassades entre les principautés, sur la prise du bonnet viril, sur le mariage, sur le tir à l'arc, et surtout de nombreux opuscules sur les funérailles. On s'efforçait aussi d'adapter les doctrines confucéennes aux théories en

1. *Ts'ien-han chou*, k. 30, 7a; il est aujourd'hui dispersé et en partie perdu : il en subsiste une section dans *Siun-tseu*, k. 20, 16b-24b, § 31, deux (dont une pareille à la précédente) dans *Ta Tai li ki*, k. 1, 5a-10a (§ 40-42), et trois autres dans le *Li ki*, II, 362-375; 600-613, soit cinq sections sur sept; peut-être un fragment d'une des deux autres est-il conservé dans le chap. XX du *Tchong yong* (LEGGE, 268), mais c'est plus douteux. Ma Kouo-han a cru le retrouver tout entier dans le *Ta Tai li ki*, sect. 68-71, 74-76 (*Yu han chan fang tsi yi chou*); mais il me paraît difficile d'écarter l'affirmation de Yen Che-kou (*Ts'ien-han chou, loc. cit.*) que l'une des sections de cet ouvrage fait partie du *Li ki*, puisque de son temps le *San tch'ao ki* existait encore.

2. Il courait au temps des Han un *Tseng-tseu* en 18 sections, qui est perdu aujourd'hui. Le *Ta Tai li ki*, k. 4-5 (sect. 49-58) contient 10 sections qui me paraissent venir de l'école de Tseng-tseu et dater du IIIe siècle; de même peut-être les chap. 5, 10, 21 du *Li ki*. Le *Tseng tseu* en un chapitre actuel est une reconstitution faite au début du XIIIe siècle par Wang Tch'o, l'auteur du faux *Tseu-sseu-tseu*.

vogue : le *Wou ti tö*, le *Ti hi*[1] montrent l'influence de Tseou Yen et de ses idées sur l'action du *yin* et du *yang* et celle des Cinq Éléments dans le développement des affaires humaines, et leur application à l'histoire; tel autre traité dont le titre est perdu et qui rapportait les discours de Confucius avec un prince anonyme[2], essayait d'établir un accord avec les doctrines des Légistes : on y faisait dire à Confucius que le gouvernement des anciennes dynasties, bien qu'il pût servir de modèle, ne pouvait pas être appliqué au temps présent[3], ce qui est un des principes de cette école. Beaucoup de ces ouvrages doivent avoir disparu dès l'antiquité; ceux d'entre eux qui survécurent jusqu'au temps des Han furent alors publiés de façon diverse au hasard des trouvailles de textes anciens : les uns, retrouvés ensemble, ont constitué un ouvrage spécial, le *Yi li*, d'autres, à peine différents, mais découverts dans d'autres conditions, ont été incorporés au *Li ki* et au *Ta Tai li ki*, grandes compilations où sont entrés des morceaux de toute date et de toute provenance[4]; d'autres enfin, restés isolés, ont disparu en tout ou en partie, comme le *San tch'ao ki*.

Si Mencius et Siun-tseu furent les représentants les plus illustres de l'école confucéenne aux IVe et IIIe siècles, ce n'est pas à eux qu'elle dut sa vitalité et la force de traverser la grande crise du IIIe siècle pour en sortir plus vigoureuse qu'auparavant, mais bien à ces ritualistes moins brillants et moins célèbres qui continuèrent le rôle d'éducateurs inauguré par Confucius. Les doctrines elles-mêmes semblent n'avoir joué qu'un rôle peu important dans la survivance des écoles philosophiques; ce sont les disciplines pratiques

1. *Ta Tai li ki*, k. 7 (sect. 62-63).
2. *Ibid.*, k. 9 (sect. 68-71); k. 11 (sect. 74-76).
3. *Ibid.*, k. 9, 5a.
4. La plupart semblent être du IIIe siècle; un petit nombre remonte peut-être au IVe; certains, comme le *Wang tche* sont du IIe siècle.

qu'elles enseignaient qui les sauvèrent. L'école de Mo-tseu périt de s'être vouée à la Dialectique, dont le goût ne fut qu'un engouement passager, et mourut avec la société où il avait pris naissance. Au contraire, l'enseignement des rites chez les Confucéens et celui des pratiques mystiques chez les Taoïstes répondaient, à des degrés divers, à des besoins profonds que les bouleversements sociaux et politiques ne modifièrent pas : c'est là ce qui fit le salut de ces deux écoles, et, par surcroît, des doctrines auxquelles elles étaient attachées.

CHAPITRE VII

Le roman historique et l'histoire

A côté des chroniques officielles du Grand Scribe, sèches et froides, qui en général ne paraissent pas avoir été publiées, il se créa, probablement vers le v[e] siècle, un genre moins rébarbatif à l'usage du public, où, en mélangeant des faits historiques vrais à des données de pure imagination, des écrivains produisirent de véritables romans. Ceux-ci présentent toutes les formes possibles entre le roman d'aventures, simple récit où les événements eux-mêmes, broderie romanesque sur un thème légendaire ou historique, sont l'élément principal, et le roman politique ou philosophique, véritable traité mis sous la forme de discours attribués à un personnage plus ou moins authentique, et où les faits historiques ou romanesques ne servent plus que de cadre à l'exposition des idées.

Des romans d'aventures, il ne reste guère que les fragments d'un seul, l'Histoire du Fils du Ciel Mou, *Mou t'ien-tseu tchouan*[1]. Il avait pour héros le roi

---

Bibliographie. — *Tso tchouan, Kouo yu, Tchan kouo ts'ö*, éditions et traductions déjà citées. Pour les autres ouvrages, on trouvera les indications nécessaires dans les notes au fur et à mesure des mentions.

1. Trad. par Eitel, ap. *China Review*, XVII, 223-240, 247-258. Voir aussi Chavannes, *Mémoires Historiques*, V, App. ii; — Kume, *Konron Seiôbô kô* [Etude sur Si-wang-mou du Kouen-louen], *Shigaku zasshi*,

Mou dont il racontait les expéditions militaires, les chasses, les voyages et les amours. Ce qui en subsiste se rapporte principalement à deux épisodes : une grande randonnée dans l'Ouest du monde, aux sources du Fleuve Jaune, pendant laquelle, le dieu du Fleuve lui ayant donné son petit-fils comme guide, il était allé jusqu'aux lieux où le soleil se couche, et aux pays de la Dame-reine d'Occident, *Si-wang-mou*, fille du Seigneur d'En-Haut, déesse des épidémies, qui le reçut fort bien et échangea avec lui des pièces de vers; et un tour de chasse dans le Midi au cours duquel il rencontra la belle Ki de Cheng dont il devint amoureux et qu'il épousa, mais qui mourut peu après et à qui il fit de magnifiques funérailles. Cet ouvrage, qui paraît dater du ve ou du IVe siècle, est probablement un des plus anciens de son espèce : les aventures sont à peine esquissées, les étapes des voyages sont indiquées presque jour par jour avec une sécheresse monotone, seuls quelques épisodes, celui de l'entrevue avec la Dame-reine d'Occident, et celui des amours de Ki de Cheng, sont traités un peu plus longuement, mais toujours aussi sèchement. L'auteur s'est inspiré des chroniques officielles en tâchant de faire à leur image le récit chronologique d'une suite d'événements; son style se ressent du modèle.

Un autre roman biographique, probablement composé vers le milieu du IVe siècle, celui du prince Wen de Tsin, semble (dans la mesure où les fragments conservés permettent de s'en rendre compte) marquer un grand progrès. Le héros est ce Tch'ong-eul, fils

IV, 197-214; — L. de SAUSSURE, *Le Voyage du roi Mou au Turkestan*, ap. *J. As.*, 1920, 151-156; *La relation des voyages du roi Mou*, *Ibid.*, 1921, 247-280; *The calendar of the Muh t'ien tsz chuen*, ap. *New Ch. Rev.*, 1920, 513-516; *Le Voyage du roi Mou et l'hypothèse d'Ed. Chavannes*, *Tp.*, 1920-1921, 19-31. — C'est à tort, à mon avis, que tous ces auteurs le considèrent comme une véritable chronique historique, et qu'ils cherchent à localiser un royaume ou une tribu barbare de Si-wang-mou en Asie Centrale.

du prince Hien qui, chassé du Tsin sa patrie par une intrigue de cour, mena une vie aventureuse pendant une vingtaine d'années, errant de principauté en principauté, plus ou moins bien reçu, et réussit enfin, à un âge avancé, à s'emparer du trône, et bientôt même à devenir Hégémon. Cette existence dramatique inspira un écrivain; pour donner à son sujet une unité intérieure, il eut l'idée de lier les deux parties de la vie de son héros, la période du prétendant et celle du prince régnant, en interprétant tous les actes de cette seconde période comme la suite d'événements de la première, et en imaginant le détail des épisodes de celle-ci de façon à justifier celle-là : le traité avec le Ts'i et l'expédition au secours du duc de Song deviennent ainsi la récompense de la courtoise réception des princes de ces deux pays; au contraire, le détrônement du prince de Wéi et du comte de Ts'ao en 632 sont les suites des mauvais traitements subis dans ces principautés; le plus célèbre de ces épisodes, la retraite de trois jours d'étape devant l'armée du Tch'ou avant la bataille de Tch'eng-pou, est expliqué par une promesse faite par le prétendant au roi Tch'eng de Tch'ou quelques années plus tôt, en remerciement du bon accueil qu'il lui avait fait. A travers le bref résumé qui seul en reste[1], ce roman paraît avoir été fort bien composé; mais il est difficile de dire dans quelle mesure les discours philosophiques et politiques pouvaient alourdir l'original.

Toute une littérature romanesque s'était développée autour du *Chou king* et de ses héros; on en trouve

1. Le *Tso tchouan*, 186-187, a conservé un résumé des années d'aventures; des fragments s'en trouvent en différents passages du *Han Fei tseu*, du *Lu che tch'ouen ts'ieou*, etc.; enfin plusieurs anecdotes des *Discours de Tsin* du *Kouo yu* doivent en être tirées. Mais l'existence d'une ancienne Chronique du Tsin (également perdue) rend souvent l'origine de ces morceaux difficile à déterminer.

encore un écho dans les débris d'un recueil de traditions sur cet ouvrage, le *Chang chou ta tchouan* compilé vers le début du IIe siècle avant notre ère, et où les matériaux avaient été retravaillés historiquement[1]. D'autre part, le roman des origines de la dynastie Tcheou subsiste presque entier dans le *Yi Tcheou chou*[2] : c'était une sorte de refonte des chapitres relatifs aux premiers rois de Tcheou dans le *Chou king*, dans le même style et dans le même esprit, mais en racontant de façon systématique et suivie la lutte entre Tcheou et Chang, les règnes des rois Wen et Wou et la régence du duc de Tcheou, avec des récits imités des livrets des danses royales et des discours imités des petits traités des Scribes. L'ouvrage n'a pas grande valeur littéraire, les récits longs et embarrassés traînent en longueur; le meilleur, celui de la victoire sur le roi Cheou de Yin, du suicide de celui-ci et de l'offrande de sa tête aux tablettes des ancêtres, est sec et froid, et n'a aucun caractère dramatique[3]. Il est difficile d'établir la date où cet ouvrage fut composé; vraisemblablement il remonte au milieu du IVe siècle.

Vers cette époque d'ailleurs, à côté du roman d'aventures, le roman philosophique commençait à se développer, par une sorte d'élargissement des petits traités de l'Ecole des Scribes : l'histoire même

1. Le *Chang chou ta tchouan* a été perdu vers le XIVe siècle; quelques fragments en ont été réunis et publiés par divers érudits depuis le XVIIIe siècle.

2. Les sections 12-31, 36-50 du *Yi Tcheou chou* (les sections 13-20, 41-42 sont perdues) appartiennent sûrement à ce roman; mais les sections 51-59, bien que se rapportant au duc de Tcheou, sont d'autres mains et proviennent visiblement de sources différentes. L'auteur a une chronologie des mois et des jours très précise, qui n'est pas toujours d'accord avec celle du *Chou king*, et dont l'étude permettrait peut-être de dater assez exactement l'ouvrage.

3. S'il n'a qu'une faible valeur littéraire, ce roman a une grande importance documentaire, surtout au point de vue religieux : moins retouché que le *Chou king*, il donne une idée bien moins tendancieuse des mœurs des derniers siècles des Tcheou.

du héros perdait de plus en plus de son importance, et c'est ailleurs, dans les idées qu'on lui faisait exposer, que l'on en cherchait l'intérêt principal. Un grand nombre d'hommes illustres devinrent les héros de romans de ce genre.

Le *Kouan-tseu*[1] qui fut probablement composé dans la seconde moitié du IV[e] siècle[2] était une utopie administrative mise sous le nom de Yi-wou de Kouan, le ministre du prince Houan de Ts'i au VII[e] siècle : ses aventures, son long ministère, son administration,

---

1. Il existe actuellement un ouvrage intitulé *Kouan-tseu*, en 24 *kiuan* divisés en 86 sections (dont une dizaine environ est perdue), qui se donne pour l'œuvre de Kouan Yi-wou; mais si ce n'est entièrement un faux moderne, les parties anciennes sont enfouies dans une masse de chapitres fabriqués probablement du IV[e] ou du V[e] siècle de notre ère : il cite (k. 5, 6a) le *T'ai che*, chapitre non authentique du *Chou king* dans les termes du faux du III[e] siècle, il copie (k. 7, 3a) le *Tso tchouan*, 386, conservant même sa chronologie des princes de Lou, absurde pour un ministre de Ts'i, etc.; le faussaire a intercalé au milieu des textes qui sont son œuvre propre quelques passages du *Tso tchouan*, du *Kouo yu*, du *Che ki*. Cet ouvrage existait déjà sous les T'ang, les citations de cette époque le prouvent, et la division en 19 *kiuan* seulement du *Souei chou* doit se rapporter simplement à une autre distribution des sections. On avait mis en tête un rapport de Lieou Hiang sur sa revision du texte au I[er] siècle a. C., qui est entièrement apocryphe, car il mentionne déjà les 86 sections de l'ouvrage moderne, alors que le catalogue authentique de Lieou Hiang connaissait seulement un *Kouan-tseu* en 18 sections (Commentaire (*Tcheng yi*) de Tchang Cheou-tsie au *Che ki*, k. 62, 2b; ce passage montre que dans le *Ts'ien han chou*, k. 30, 12a, le chiffre de 86 sections est dû à une interpolation sous l'influence du faux moderne).

1. Le *Kouan-tseu* ancien, perdu aujourd'hui et remplacé par le faux du IV[e] ou du V[e] siècle de notre ère, existait encore au I[er] siècle a. C.; il se composait de 18 sections (*Che ki*, k. 62, 2b; cf. la note précédente). Il en subsiste quelques passages dans le *Kong-yang tchouan*, le *Kou-leang tchouan*, le *Mencius*, le *Che ki*, etc.; un même passage a été abrégé de façon indépendante dans le *Tso tchouan* et le *Kouo yu*, et la comparaison montre ce que pouvait être l'original. Ces citations prouvent qu'il est antérieur à la fin du IV[e] siècle a. C.; d'autre part : la mention des 72 rois qui ont accompli les sacri[ces *fong* et *chan* (*Che ki*, k. 28, III, 423) qui rappelle un passage du *Chan hai king*, k. 5; les deux allusions très nettes qui sont faites, dans le *Louen yu*, à quelques-uns de ses épisodes ne permettent guère de le faire remonter plus haut que le début du même siècle. — M. G. Haloun, *Seit wann kannten die Chinesen Tocharer oder Indogermaner überhaupt*, ap. *Asia Major* a cru pouvoir lui supposer une série de prototypes plus anciens qu'il aurait fait disparaître et remplacés, et a même tenté d'en dresser le tableau; mais je crois que cette manière de voir n'est pas juste, cf. *J. As.*, 1927.

ses théories politiques, ses discours à son souverain, les pactes des assemblées des princes, tout était exposé en détail, et, autant qu'il semble, le vrai se mêlait sans cesse à l'invention dans cet ouvrage, où la constitution du Ts'i d'une part, et l'histoire du prince Houan de l'autre, paraissent avoir été les modèles réels que l'auteur idéalisa. Il n'est guère possible d'en juger le mérite littéraire sur les quelques fragments qui en subsistent seuls et qui ne sont probablement que l'abrégé de certaines sections; mais il est certain qu'il eut un grand succès en son temps, car tous les auteurs du IVe et du IIIe siècles le connaissent et le citent. Un autre ministre du Ts'i, Yen Ying, qui vécut un siècle après Tchong de Kouan et mourut en 493 a. C., après avoir servi trois générations de princes de son pays, devint lui aussi vers la même époque le héros d'un roman analogue, le *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou*[1]. L'auteur paraît en avoir été un écrivain du pays de Ts'i, vers le milieu du IVe siècle a. C. que ses tendances philosophiques, contrairement à celles de l'auteur du *Kouan-tseu*, portaient peut-être plutôt vers l'école de Mo-

1. Il existe actuellement un *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou* en huit chapitres, mais il a subi des remaniements profonds vers la fin des Song et le début des Yuan (l'édition de l'époque des Yuan republiée avec un commentaire *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou yin yi* par l'érudit Souen Sing-yen, était déjà, à des variantes insignifiantes près, pareille aux éditions actuelles), si même il n'est pas une reconstitution faite à cette époque pour remplacer l'ouvrage authentique perdu aussi. Heureusement l'original avait été cité très souvent entre les Han et les T'ang (sans parler des longs extraits ou abrégés qu'en a fait l'auteur du *Tso tchouan*, cf. aussi *Han Fei tseu*, k. 15 (§ 37) 10b) : Wei Tcheng dans son *K'iun chou tche yao*, k. 33, reproduit près de la moitié des six premiers chapitres; le *Yi lin* (k. 1, 4b-6b) en donne aussi des extraits assez nombreux; le commentaire de Li Chan au *Wen siuan* en cite souvent de courts fragments; celui du prince Tchang-houai au *Heou-han chou* mentionne une dizaine d'anecdotes complètes, etc. Je n'ai utilisé que des passages garantis par des citations antérieures aux Song, ce qui dans l'état actuel de la question me paraît le seul procédé sûr; pour la commodité j'ajoute au renvoi à cette citation une référence à l'édition des Ming reproduite par le *Sseu pou ts'ong k'an*.

tseu que vers celle de Confucius[2]; ses idées sont d'ailleurs peu intéressantes, et ont la même banalité que celles de presque tous les romanciers de cette époque. Quant au plan il est peu heureux, les historiettes sont classées par genre : d'abord les remontrances, puis les questions, enfin les anecdotes diverses[1]. Ce qui met cet ouvrage hors de pair c'est la vie avec laquelle les scènes, au moins certaines d'entre elles, sont décrites, qu'il s'agisse d'une orgie à la cour du prince King, ou du passage du Fleuve Jaune où Kou-tche-tseu ne sachant pas nager manque se noyer[2], ou de la scène célèbre de King regardant de loin sa capitale et pleurant à l'idée d'avoir un jour à la quitter pour mourir[3], ou de l'assassinat du prince Tchouang par son ministre Tchou de Ts'ouei et de la visite de Yen-tseu allant pleurer sur son cadavre[4]; l'auteur sait alors animer ses personnages, leur donner le ton et les conversations convenables. Le reste est moins bon : la mode du temps l'a malheureusement obligé

---

2. Les mentions fréquentes du nom de Mo-tseu (Lieou Tsong-yuan (773-819 p. C.), *Pien Yen-tseu tch'ouen ts'ieou* ap. *Ts'eng kouang tchou che yin pien T'ang Lieou sien-cheng tsi*, k. 4, 6a, éd. des Yuan reproduite dans le *Sseu pou ts'ong k'an;* cf. *Yen tseu tch'ouen tsieou*, k. 3, 7b) qui vécut dans la seconde moitié du v[e] siècle et les premières années du iv[e] siècle, et les prédictions (*Tso tchouan*, 589; cf. k. 4, 38b) relatives à l'usurpation de la famille T'ien au Ts'i en 386 a. C. et à la ruine de la maison princière de Tsin (403 ou 375 selon l'événement qu'on choisit) ne permettent pas d'en placer la composition plus haut que le milieu du iv[e] siècle. D'autre part le *Tso tchouan* l'a utilisé largement (voir par exemple l'anecdote de l'assassinat du prince Tchouang en 548, Commentaire du *Heou-han chou*, k. 58A, 5b-6a; *Tso tchouan*, 514); Mencius (Legge, 34-36) en cite un passage; le *Lu che tch'ouen ts'ieou* le connaît également (k. 20, 7a, etc.). Il était donc répandu à la fin du iv[e] siècle : il se trouve ainsi bien daté. Les quelques citations dans *Mo-tseu*, k. 9 (Forke, 407) n'infirment pas cette conclusion, car elles se trouvent toutes dans la section *Fei jou* qui doit être attribuée au travail ultérieur de l'école, et est de date relativement basse.

1. C'est l'ordre des éditions actuelles, mais il est garanti par le fait que Wei Tcheng le suit déjà, en divisant lui aussi chaque section en deux chapitres.

2. *Heou-han chou*, k. 90 A, 4b; *Yen-tseu*, k. 2, 20b-22a.

3. *Wen siuan*, k. 13, 2a; k. 28, 3a; k. 48, 4a; *Yen-tseu*, k. 1, 9b-10a.

4. *Tso tchouan*, 514; *Heou-han chou*, k. 58 A, 5b-6a; *Yen-tseu* k. 5, 4b-5b.

à alourdir son œuvre par des dissertations sur le gouvernement, la morale, etc.; et ses idées philosophiques sont des plus banales.

Il n'y a guère de personnage célèbre du temps des Tcheou qui ne soit devenu un héros de roman : l'imagination se donnant libre carrière, on inventa des épisodes imaginaires quand la biographie réelle paraissait insuffisante, comme fit pour Wou K'i, un général du pays de Wei, l'auteur du *Wou-tseu*, quand il lui attribua des aventures extraordinaires suivies d'une mort tragique au Tch'ou[1]. Parfois le héros lui-même était imaginaire comme Ts'in de Sou dans le *Sou-tseu*, un roman politique du milieu du IIIe siècle : il montrait Sou Ts'in, lettré pauvre, mais intelligent et éloquent, raillé par sa famille, repoussé par le roi de Ts'in à qui il était allé d'abord offrir ses talents, avoir l'idée d'organiser, pour se venger de celui-ci, une ligue de tous les autres états chinois; écarté du Tchao par la jalousie d'un ministre, bien accueilli au Yen au contraire, dont le prince lui donna les moyens de retourner au Tchao dès qu'il eut appris la mort du ministre son ennemi, il persuadait le roi de Tchao de mettre son plan en pratique, et, commençant une tournée d'ambassades à travers les principautés, convainquait tout le monde, créait la ligue contre le Ts'in, et était nommé premier ministre par chacun des princes confédérés; il revenait alors en triomphateur dans son village se montrer à sa famille, avant d'aller se fixer au pays de Tchao; là pendant quinze ans, il gouvernait la confédération, sans que le prince de Ts'in osât l'attaquer; mais au

---

1. Le *Che ki*, k. 65 est un résumé de ce roman; le *Lu che tch'ouen ts'ieou*, k. 20, y fait allusion. Il existe actuellement un *Wou-tseu* qui n'est peut-être pas entièrement faux. — Le roman de Wou K'i contenait des anachronismes qui en décèlent facilement le caractère non historique, cf. ci-dessus, p. 385.

bout de ce temps, ce dernier en avait raison grâce à Tchang Yi, l'ennemi personnel de Sou Ts'in, qui pour se venger de lui réussissait à rompre la confédération; alors Sou Ts'in s'enfuyait au pays de Yen d'où ses amours avec la mère du roi l'obligeaient bientôt à partir, pour aller s'installer au Ts'i : il y était encore bien accueilli et conquérait vite la faveur du prince, mais finissait par être assassiné. Ce roman eut tant de succès qu'on lui donna presque immédiatement une suite avec les aventures de ses frères[1].

La vogue du roman n'avait pas complètement tué les ouvrages proprement historiques : d'abord les chroniques officielles se multipliaient non seulement un pays nouveau comme le pays de Wei avait son *Ki nien*, mais encore un vieil état comme le Ts'in semble bien n'avoir commencé à tenir régulièrement ses annales, le *Ts'in ki*, qu'à partir du IVe siècle. Mais elle paraît avoir inspiré le goût d'un genre nouveau assez proche de l'histoire telle que la comprenaient les anciens Grecs et Romains, où le récit détaillé et vivant à la manière de celui des romans évitait la sécheresse des chroniques officielles, tout en gardant leur précision et leur exactitude. Mencius connaissait à côté du *Tch'ouen ts'ieou* du Lou les annales de deux grands états, celles du Tsin, le *Tch'eng*, et celles du Tch'ou, le *T'ao-wou* : ce n'est pas le hasard qui fait que les deux seules chroniques complètes qu'ait utilisées son contemporain, l'auteur du *Tso tchouan*, celles qu'il a amalgamées pour en faire la trame de son ouvrage, soient précisément celles du Tsin et du Tch'ou, et il est très vraisemblable que ce sont précisément les ouvrages dont Mencius a parlé. L'une était une grande

1. Henri MASPERO, *Le Roman de Sou Ts'in*, ap. *Etudes asiatiques publiées par l'Ecole Française d'Extrême-Orient à l'occasion de son 25e anniversaire*, II, 141, et cf. ci-dessus, p. 405.

chronique du pays de Tsin, depuis l'avènement de la branche cadette, celles des comtes de K'iu-wou, jusqu'à la fin de cette principauté et son partage en trois états, ou peut-être seulement jusqu'à l'assassinat du comte de Tche; l'autre était une chronique du Tch'ou depuis ses origines jusqu'à une date indéterminée; elles sont perdues, mais le *Tso tchouan* les a constamment utilisées l'une et l'autre, et de plus, des fragments importants s'en retrouvent aussi dans une sorte de recueil d'extraits compilé vers le milieu du IIIe siècle, le *Kouo yu*. Dans le même genre, mais avec moins de précision et plus de romanesque, une chronique de la principauté de Tchao paraît avoir été composée aussi au IIIe siècle, et le *Che ki* en contient un résumé.

D'autre part, les biographies de personnages célèbres devenaient un genre à la mode : l'origine en était probablement à chercher dans les éloges funèbres qu'on récitait aux funérailles des princes et des grands, et dont le *Tso tchouan* a conservé quelques spécimens. Les « quatre héros », *sseu hiong*, du IIIe siècle, Wen de T'ien, seigneur de Meng-tch'ang, ministre du roi Min de Ts'i (326-284), le prince Cheng, seigneur de P'ing-yuan, frère cadet du roi Houei-wen de Tchao et ministre de Hiao-tch'eng (265-245), mort en 252, le prince Wou-ki, seigneur de Sin-ling, frère cadet et ministre du roi Ngan-li de Wei (276-243), mort en 243, et enfin Hie de Houang, seigneur de Tch'ouen-chen, ministre du roi K'ao-lie de Tch'ou (262-238) mort en 238, eurent les leurs, que Sseu-ma Ts'ien a résumées[1]; on en fit même de personnages plus anciens : le ministre des princes de Tcheng aux confins du VIIIe et du VIIe siècles, Tchong de Tchai eut la sienne où était racontée la fondation de la principauté de Tcheng; on alla jusqu'à recher-

1. *Che ki*, k. 75-78.

cher dans les vieilles légendes d'anciens héros, et il semble bien qu'il y ait eu un roman de Yi Yin, le ministre de T'ang le Victorieux, se faisant cuisinier après sa fuite de la cour des Hia[1].

La distinction n'était pas très nette entre roman et histoire : si le *Sou-tseu* était un ouvrage d'imagination, le roman de Tch'ong-eul (prince Wen de Tsin) paraît avoir mêlé les récits romanesques aux récits historiques. La biographie de Tchong de Ts'ai étaitelle du roman ou de l'histoire? Dans quelle mesure le *Kouan-tseu* mêla-t-il l'utopie à la réalité en décrivant l'administration de la principauté de Ts'i? Les contemporains eux-mêmes n'étaient pas très bien fixés et s'y trompaient : même les ouvrages purement documentaires n'étaient pas exempts de toute contamination romanesque. Le *Tcheou li*, rituel administratif des Tcheou, compilé aux confins du IVe et du IIIe siècles, alors que les rois réduits à un rôle strictement religieux avaient vu les derniers vestiges de leur pouvoir usurpés par les deux branches des nouveaux ducs de Tcheou, descendants d'un frère du roi K'ao, fait parfois place aux utopies administratives à la mode à cette époque, et dont l'auteur du *Kouan-tseu* et Mencius ont donné d'autres exemples[2]. Et

1. *Mo-tseu*, k. 8, FORKE, 193.

2. Le *Tcheou li* sous sa forme actuelle a malheureusement subi des remaniements importants : non seulement une partie tout entière, le « ministère d'hiver », perdue au temps des Han a été remplacée par un autre document de la même époque ou un peu plus récent, ainsi que d'autres passages plus courts (comme par exemple le paragraphe du Directeur de la Musique, qui est un ouvrage présenté à l'empereur Hiao-wen des Han (179-157 a. C.) par un certain Teou, qui prétendait avoir vécu cent quatre-vingts ans et avoir été le Directeur de la Musique du prince Wen de Wei au IVe siècle, cf. *Ts'ien-han chou*, k. 30, 5a); mais encore il semble y avoir un certain nombre d'interpolations de détail. Cet ouvrage a été très vivement attaqué par des érudits chinois et japonais, qui le considèrent comme un faux de l'époque des Han; d'autre part il est traditionnellement attribué au duc de Tcheou frère du roi Wou, fondateur de la dynastie de Tcheou; l'une et l'autre opinions me paraissent également exagérées en sens inverse.

quant aux historiens, l'auteur du *Tso tchouan* a utilisé également roman et histoire comme sources de sa grande chronique.

Le *Tso tchouan*[1] est la seule grande œuvre historique de la fin des Tcheou qui nous soit parvenue; et encore n'est-il pas complet, et, ce qui est pire, il a été considérablement remanié au temps des Han. Tel qu'il se présente aujourd'hui, c'est un ouvrage composite fait de deux parties originairement distinctes, un petit commentaire du *Tch'ouen ts'ieou* du type ordinaire, c'est-à-dire traitant surtout de questions rituelles, et une chronique volumineuse qui a été découpée (probablement au IIe siècle a. C.) de façon que ses récits introduits à la suite des phrases du *Tch'ouen ts'ieou*, servent de commentaire historique à cette petite chronique du Lou qu'on avait pris l'habitude de considérer comme l'œuvre de Confucius. Les auteurs des ces deux livres primitivement indépendants sont l'un et l'autre inconnus; l'attribution traditionnelle rapporte l'ensemble à un certain Tso-k'ieou Ming ou Tso K'ieou-ming (car la forme exacte de son nom de famille n'est pas sûre) qui aurait été disciple de Confucius, et qui, vers la fin de sa vie, devenu aveugle, aurait composé cet ouvrage pour servir de commentaire de l'œuvre de son maître. En réalité, ils sont beaucoup plus récents et ne peuvent ni l'un ni l'autre remonter plus haut que la fin du IVe siècle ou le début du IIIe siècle[2].

---

1. Les plus récentes études européennes sur le *Tso tchouan* sont la première partie de Franke, *Das Konfuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion* (1920), p. 1-86; et surtout l'importante étude de M. Bernhard Karlgren, *On the authenticity and nature of the Tso chuan*, ap. *Goteborgs Högskolas Arsskrift*, XXXII (1926).

2. Une prédiction faite au prince de Wéi lors de l'établissement de sa capitale à Ti-k'ieou en 629 lui promet qu'elle y restera 300 ans (p. 219) : or en 320, le prince Sseu abandonna son titre pour prendre celui de seigneur *kiun* parce qu'il était réduit à la seule ville de Pou-yang (*Che ki*, IV, 211). Un autre passage (p. 293) rappelle que, lorsque le roi Tch'eng établit les trépieds à Kia-jou, il lui fut prédit

La chronique qui forme la partie la plus volumineuse du *Tso tchouan*[1] actuel semble avoir été à l'origine un véritable essai d'histoire de Chine dans le cadre chronologique d'une histoire de la principauté de Tsin depuis l'usurpation du comte Wou de K'iu-wou en 678 jusqu'à l'assassinat du comte de Tche en 453, avec une introduction résumant l'histoire des comtes de K'iu-wou depuis l'érection de leur fief au milieu du VIIIe siècle. L'auteur avait pris pour base la Chronique du Tsin dont j'ai parlé, y avait amalgamé la Chronique du Tch'ou, et avait ajouté des résumés ou des extraits de la plupart des ouvrages historiques ou romanesques se rapportant à cette période. Il ne semble pas avoir connu le *Tch'ouen ts'ieou*, car il sait très peu de chose du pays de Lou, et est parfois en contradiction avec lui. Deux romans lui servirent de sources pour la principauté de Ts'i, le *Kouan-tseu* et le *Yen-tseu tch'ouen ts'ieou;* deux autres pour celles de Tcheng, une biographie plus ou moins romanesque de Tchong de Tchai, le ministre

que sa dynastie durerait 30 règnes et plus de 700 ans : or les trépieds avaient été placés à Kia-jou en 1027 (*Tchou chou ki nien*, Legge, p. 146) et ils furent perdus dans la rivière Sseu en 327 (*Ibid.*, 174-175); (il va de soi que la date de l'installation des trépieds a été fixée après leur disparition pour se conformer à la prédiction que rapporte le *Tso tchouan* et qui devait être célèbre : elle n'a aucune réalité historique) : d'autre part, 30 règnes après le roi Tch'eng conduisent au roi Hien (367-319). C'est donc vers la fin du IVe siècle au plus tôt que du Ts'in aux IVe et IIIe siècles. — Il n'est pas sans intérêt de constater que M. Karlgren, *op. cit.*, 65, arrive indépendamment par des arguments purement linguistiques à placer la composition du *Tso tchouan* à une date qui ne diffère pas grandement de celle à laquelle j'aboutis.

1. Je résume ici en quelques lignes les conclusions d'une série d'études sur le *Tso tchouan* et ses sources qui seront publiées prochainement. M. Karlgren, *On the authenticity and nature of the Tso chuan*, 65, a cru pouvoir conclure de son étude de la langue du *Tso tchouan*, qu'il était l'œuvre d' « un ou plusieurs hommes appartenant à une seule et même école et ayant un seul et même dialecte ». Sa conclusion me paraît dépasser les résultats de son enquête : ceux-ci prouvent tout au plus que le compilateur du IIIe siècle a retouché le style des documents de façon à unifier la langue, de la manière qu'il suppose (p. 50) qu'ont fait les rédacteurs du *Chou king*. — On sait que la plupart des critiques chinois contemporains ont repris à

des comtes Tchouang, Li, Tchao et Tcheng depuis 743 jusqu'à sa mort en 682, et un recueil d'anecdotes philosophiques et politiques sur le prince Tseutch'an, ministre de ce pays au milieu du VIe siècle; deux autres encore, semble-t-il, sur le pays de Wou, l'un sur Wou Tch'en, racontant les intrigues amoureuses de ce grand seigneur du Tch'ou, sa fuite au Tsin et son passage au pays de Wou, qu'il aurait organisé contre son ancienne patrie, l'autre sur Wou Tseu-siu, le ministre des derniers rois de Wou, racontant les luttes entre ce pays et son voisin le Yue. La chronique de la principauté de Wei et celle des princes de Ts'i de la famille T'ien, ont été utilisées par lui dans leurs parties anciennes, celles où les ancêtres de ces familles princières étaient de grands-officiers de Tsin et de Ts'i. Il a tiré parti de recueils d'anecdotes astrologiques dont les héros étaient Pei Ts'ao de Tcheng et Tsai Chen, et surtout le Scribe Mo de Ts'ai; également d'un recueil d'anecdotes rituelles très célèbre en ce temps, attribué au Scribe Yin Yi, l'un des ministres du roi Tch'eng de Tcheou. Tous ces éléments et d'autres encore se sont fondus en un ensemble qui, malgré les altérations du temps des Han, constitue une œuvre remarquable. Peut-être est-elle meilleure au point de vue littéraire qu'au point de vue historique. Le style est simple, le récit vif et alerte; les discours ne sont ni trop longs, ni trop

---

la suite de K'ang Yeou-wei, la théorie émise au début du XIXe siècle par Lieou Fong-lou, qui fait du *Tso tchouan* un faux fabriqué à la fin du Ier siècle avant notre ère par un érudit célèbre de l'époque des Han, Lieou Hin; M. Franke, *Des konfuzianische Dogma*, a adopté cette opinion, et en a assez bien résumé les principaux arguments; d'autre part, M. Iijima, *The Tso chuan criticized from the View Point of the Calendar System of the Han Dynasty*, ap. *Tôyô gakuhô*, II (1912), 28-57, 181-210; *A Further Discussion on the Date when the Tso chuan was written*, *Ibid.*, IX (1919), 155-194, s'est efforcé d'étayer d'arguments astronomiques cette théorie. Ni les uns ni les autres n'ont réussi à la rendre plausible; au contraire, M. Karlgren, *op. cit.*, a montré qu'il y avait de très fortes présomptions en faveur de l'ancienneté de l'ouvrage.

pleins de banalités vagues; l'auteur avait le sens des situations dramatiques, et savait retenir et diriger l'attention du lecteur. Ce qui lui manquait le plus était le sens psychologique : ses personnages, même les plus importants, sont toujours peints de façon superficielle; on les voit s'agiter, mais non réellement vivre. Au point de vue historique, l'emploi indiscriminé de romans et d'ouvrages proprement historiques lui donne une valeur très inégale suivant ses sources; mais ce n'en est pas moins une admirable peinture de la vie chinoise dans l'antiquité.

Quelques-unes des sources dont s'était servi l'auteur du *Tso tchouan* ont été utilisées d'autre façon par un autre écrivain également inconnu, qui doit avoir été son contemporain, ou vécut au plus tard un demi-siècle après lui. Celui-ci n'est qu'un compilateur qui a collectionné des anecdotes historiques, des discours, et les a classés par ordre de pays, sans se donner la peine de les lier par un récit chronologique suivi : il a ainsi conservé de longs fragments du roman de *Kouan-tseu* et de divers autres. Son livre, qui depuis les Han porte le titre de *Kouo yu*, n'a aucune originalité, aucune unité : il suffit de parcourir successivement les chapitres sur Wen de Tsin, sur le pays de Tcheng, sur la lutte du Wou et du Yue, pour constater des différences considérables dans la manière de composer le récit, et surtout le style. C'est en somme un recueil de morceaux choisis, souvent de résumés et d'abrégés. Cette formule eut du succès, car elle fut imitée dans la seconde moitié du IIIe siècle par un autre écrivain inconnu qui fit un recueil de discours d'hommes politiques récents, intitulé « Documents des Royaumes Combattants », *Tchan kouo ts'ō;* les éléments d'origine romanesque y tiennent malheureusement bien plus de place que dans les précédents. Il faut croire que ce genre d'ouvrages qui,

en dégageant les pièces les plus intéressantes, étaient des sortes de guides dans la copieuse littérature du temps, plut aux Chinois, car il survécut aux révolutions et eut encore des adeptes, non sans succès, au temps des Han.

Les historiens de la fin des Tcheou paraissent avoir cherché à trouver une formule que, faute de sens critique, ils n'ont pas réussi à créer : pour eux, l'histoire resta toujours dans une certaine mesure soit une sèche chronique annalistique, soit une œuvre d'imagination; ce n'est qu'au temps des Han que le génie de Sseu-ma Ts'ien sut (au moins en principe sinon toujours en pratique) séparer définitivement roman et histoire jusque-là confondus.

CHAPITRE VIII

Le renouveau de la poésie chinoise aux IVe et IIIe siècles : K'iu Yuan.

Pendant que tous les genres littéraires se développaient et se renouvelaient de siècle en siècle, les poètes du ve et du ive siècles continuaient à composer des pièces de vers analogues à celles du *Che king* : petites pièces courtes sur le modèle des chansons populaires, grandes pièces sur le modèle des odes religieuses. Les grandes odes composées vers le ive siècle en l'honneur du comte de Ts'in et gravées sur pierre, qu'on appelle communément les « Tambours de pierre », sont du type des pièces religieuses, et d'ailleurs imitent de très près certains morceaux du *Che king*[1]. Les poésies légères du type populaire remplis-

---

Bibliographie. — Œuvres de K'iu Yuan. *Tch'ou ts'eu* (éd. *Si yin hiuan ts'ong chou*), k. 1-7.

Das Li sao und die Neun Gesänge (*Kieou ko*), trad. Pfizmaier, ap. *Denkschr. Phil.-hist. Cl. Kais. Ak. Wiss. Wien*, 1852.

Le Li sao, trad. d'Hervey de Saint Denys, 1870.

The Li sao, trad. Legge, ap. *Journ. Roy. As. Soc.*, 1895, p. 77-92; 571-599; 839-864.

Œuvres de Song Yu. *Tch'ou ts'eu*, k. 8-9; — *Kou wen yuan*, k. 2.

Das Zurückrufen der Seele (*Chao hun*) *des Sung Yü*, trad. Erkes, 1914.

Ouvrages modernes. Hou Che, *Tou Tch'ou ts'eu*, 1922, ap. *Hou Che wen ts'ouen*, II, 1, 139-148.

1. Bushell, *The Stone Drums*, ap. *Journ. of the North China Branch of the Roy. As. Soc.*, VIII (1873), 133 et suiv.

sent le *Tso tchouan* et le *Kouo yu;* plusieurs chapitres du *Lao-tseu* sont en vers de ce genre; Tchouang-tseu aussi a quelques passages en vers, bien qu'il préfère ordinairement la prose; on en trouve dans des romans comme le *Mou t'ien-tseu tchouan*.

C'est un poète d'origine barbare qui devait, vers la fin du IVe siècle, renouveler la poésie chinoise, à la fois dans son inspiration, dans son fond et dans sa forme. Yuan de K'iu (appelé aussi P'ing de K'iu), qui avait pour surnoms Tcheng-tsö et Ling-kiun, appartenait à une des grandes familles du royaume de Tch'ou, celle des descendants du roi Wou (740-690) qui tirait son nom du fief de K'iu. Il naquit vers le milieu du IIIe siècle[1]; le rang de sa famille lui ouvrait les hautes charges de la cour : il était Directeur de la Multitude de gauche[2] sous le roi Houai (328-299). A

1. Le *Che ki*, k. 84, n'a aucune date; M. Giles, *Chinese Literature*, 50-53, suit son exemple; Chavannes, *Le Calendrier des Yan* (*J. As.*, 1890, p. 489-491) avait cru pouvoir en tirer la date de 332 (qu'il a abandonnée plus tard avec raison) d'après un vers du début du *Li sao* et Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*, p. 173, l'a suivi; malheureusement les indications calendériques du *Li sao* sont trop peu claires, malgré leur précision, pour une détermination exacte. D'autre part, si on laisse de côté ce passage, K'iu Yuan se dit vieux dans le *Si song* (*Kieou tchang*, ap. *Tch'ou ts'eu*, k. 4, 7a), poème qui appartient à une série datant de sa dernière disgrâce (297), où sont mentionnées la troisième (295) et la neuvième année d'exil (289); de plus, s'il n'est pas impossible qu'il ait occupé tout jeune une très haute charge à la cour à titre héréditaire, ce n'est pas à un jeune homme qu'on aurait confié une ambassade difficile comme celle de 312. Il ne peut guère être né plus tard que 350 a. C. — M. Hou Che, *Tou Tch'ou ts'eu*, 139-143, a relevé un certain nombre de passages suspects dans la biographie contenue dans le *Che ki*, et en a conclu que K'iu Yuan n'avait pas réellement existé, mais que c'était un nom fictif autour duquel on avait groupé au temps des Han, des pièces de vers célèbres d'origine diverse « de même que pour Homère en Grèce ». Les défauts de la biographie sont indéniables, mais ne suffisent pas à justifier cette hypothèse.

2. *Che ki*, k. 84, 1a. — Ce titre n'est pas mentionné dans ses œuvres, mais à la façon dont il parle de la charge qu'il avait occupée, il est certain qu'il fut quelque temps un des conseillers écoutés du roi de Tch'ou. « Je regrette le temps où j'avais la confiance (du prince), où j'avais reçu la charge d'éclairer, — où je continuais les mérites de mon ancêtre en éclairant les inférieurs, où j'expliquais les difficultés et les doutes des lois, — l'état était riche et puissant, et les lois étaient fermes » (*Si wang je*, ap. *Kieou ko*, *Tch'ou ts'eu*, k. 4, 31b). Même avec quelque exagération personnelle, tout ne peut être faux.

la suite des intrigues d'un des courtisans, le grand-officier Chang-kouan, qui le calomnia auprès du roi, il fut privé de sa charge, et, comme le Tch'ou était à ce moment engagé dans une guerre désastreuse avec son voisin le Ts'in, il fut envoyé en ambassade auprès du roi de Ts'i pour le persuader de conclure une alliance contre l'ennemi occidental; mais la nouvelle de la défaite de Lan-tien (312), qui survint comme il était à Lin-tsö, lui enleva toute chance de réussite, s'il en avait jamais eu; il revint dans sa patrie sans avoir pu rien obtenir (311). Il continua, semble-t-il, de vivre à la Cour où, même dépouillé de sa charge, la puissance de sa famille lui laissait une situation importante; en 299 il s'efforça en vain d'empêcher Houai d'aller à la fatale entrevue de la passe Wou où le roi de Ts'in le fit enlever; ce ne fut qu'un peu plus tard qu'une satire qu'il fit contre les rois Houai et K'ing-siang, et surtout contre le frère de ce dernier, le Chef des Commandements Tseu-lan, le fit bannir de la cour (297); il dut se retirer au Sud du Fleuve Bleu près de la rivière Siang, au bord de la rivière Mi-lo, dans une région qui était probablement un des domaines de sa famille; il y vécut une dizaine d'années[1] exhalant ses regrets de courtisan exilé dans le désert, et y mourut probablement fort âgé[2], dans l'obscurité, vers 285 environ[3], sans avoir pu revenir à la Cour malgré ses désirs ardents. Sauf un recueil de pièces religieuses, le *Kieou ko*, qui semblent avoir eu une destination officielle,

1. La pièce *Ngai Ying* est datée de la neuvième année de son exil : « Hélas! je voudrais revoir le prince, je ne puis l'obtenir... Maintenant il y a neuf ans que je ne suis revenu. »

2. *P'ou Kiang* (*Tch'ou ts'eu*, k. 4, 7a) « Jeune, j'aimais cet étrange costume (le costume de cour); je suis vieux et je ne me console pas (de l'avoir quitté) ».

3. La tradition qui le fait se noyer dans la rivière *Mi-lo* est probablement une interprétation dramatique du thème poétique du suicide dans le *Si-wang je* (*Tch'ou ts'eu*, k. 4, 25a).

ses œuvres datent toutes de la fin de sa vie, au temps de sa disgrâce; son plus long poème, le *Li sao*, paraît appartient au début de son exil[1]; le *Yeou yuan* et le *Kieou tchang* sont des dernières années[2].

Homme de Tch'ou, Yuan de K'iu était un barbare : le chinois n'était pas sa langue maternelle; de là peut-être une certaine gaucherie d'expression que les Chinois ont remarquée depuis; de là aussi peut-être ce pédantisme, ce désir de faire montre de sa connaissance de l'antiquité, où il faut probablement reconnaître la vanité un peu puérile du bon élève satisfait de son érudition péniblement acquise. Mais si on passe sur ces défauts de forme, il est un des plus grands poètes que la Chine ait connus. Il créa un genre nouveau, de longs poèmes en vers d'un rythme très libre, où la césure est marquée artificiellement par une sorte d'exclamation, *hi*, qui ne compte pas dans la mesure.

Cette forme qui apparaît là pour la première fois diffère complètement de celle des poètes contemporains du Nord, qui continuaient la métrique du *Che*

1. Le *Li sao* est généralement rapporté à la première disgrâce, il n'y a guère de raison de le séparer ainsi des autres poèmes; d'ailleurs il me paraît contenir une allusion très nette non seulement au roi Houai, mais au roi K'ing-siang.

2. M. Hou, *loc. cit.*, 144-145, répartit ces poèmes sur une période de plusieurs siècles, les *Kieou ko* étant les plus anciens, avec le *Li sao* et une partie des *Kieou tchang* qu'il considère comme à peu près contemporains; ensuite viennent le Pêcheur *Yu fou*, et la Divination *Pou kiu* qui seraient postérieurs à la conquête du Tch'ou par le royaume de Ts'in et par conséquent dateraient de la fin du IIIe siècle au plus tôt; enfin le Voyage lointain *Yuan yeou*, une partie des *Kieou tchang* et le *T'ien wen* seraient du temps des Han. La discussion, qui tient en huit lignes à peine, ne consiste qu'en une série d'affirmations dont à peu près aucune ne pourrait être supportée sérieusement. Il est étonnant que M. Hou, qui est poète lui-même, n'ait pas senti l'unité et le caractère tout personnel de l'inspiration de plusieurs des pièces qu'il sépare ainsi, et que les imitations des Han (par exemple le *Ta jen* de Sseu-ma Siang-jou qui est une imitation du *Yuan yeou*, ou encore les pièces qui remplissent les derniers chapitres du *Tch'ou ts'eu*) ne l'aient pas convaincu qu'aucune des pièces attribuées à Yuan de K'iu ou à son groupe ne saurait descendre aussi bas.

king avec plus ou moins de succès; peut-être Yuan imitait-il le rythme de la poésie populaire en langue indigène de son pays[1]. Son plus ancien recueil, les Neuf Chants, *Kieou ko*, est déjà de ce genre : c'est une série de pièces de vers (onze en réalité) religieuses, pour des cérémonies adressées, par l'intermédiaire des sorcières, à diverses divinités : le Grand et le Petit Directeurs du Destin, la Princesse de l'Orient déesse du soleil, le Comte du Fleuve, les déesses de la rivière Siang (un des affluents du Fleuve Bleu), etc. Ce sont des pièces de caractère très divers, où le poète, faisant parler la sorcière, décrit ses voyages à la recherche de la divinité, et son séjour auprès d'elle, en des vers parfois d'un calme majestueux (comme dans « le Comte du Fleuve », *Ho-po*, ou « la Princesse de l'Orient », *Tong kiun*), ou au contraire haletants et échevelés (dans « le Grand Directeur du Destin », *Tasseu-ming*) comme les sensations mêmes des sorcières en trance.

Mais, bien plus que dans la forme, son originalité est dans le fond de ses poèmes : K'iu Yuan a été le premier à faire en Chine du lyrisme personnel, et c'est pourquoi, malgré l'intérêt du *Kieou ko*, ses autres œuvres sont bien plus renommées. Il est lui-même le sujet de toute son œuvre : ce sont ses sentiments, ses douleurs, ses regrets qu'il chante, surtout ses désespoirs d'exilé, non pas en les dissimulant sous des voiles allégoriques, mais ouvertement, en se mettant lui-même en scène en un « je » perpétuel. Il ne se con-

1. Le rythme de la prose poétique des écrivains contemporains du Nord et du Centre, Tchouang-tseu, par exemple (dont on fait souvent, je ne sais pourquoi, un homme du Sud, alors qu'il vécut au Wei) est d'un caractère très différent, plus libre et surtout plus oratoire, s'achevant d'ailleurs souvent dans un rythme de poésie régulière. Voir sur le rythme dans Tchouang-tseu, Georg VON DER GABELENZ, *Beiträge zur chinesischen Grammatik. — Die Sprache des Cuang-tsī*, ap. *Abhandl. Philol.-hist. Cl. k. Sächs. Ges. Wiss.*, 1888, VIII, 629-635.

sole pas d'avoir perdu la faveur royale, d'avoir dû quitter la cour; un de ses poèmes est intitulé « Le regret des jours passé s», *Si wang je*, un autre « Hélas! Ying! » *Ngai Ying*, etc. Toute son œuvre est une longue plainte sur ce même sujet : « Quand j'étais jeune j'aimais cet étrange costume, devenu vieux je ne puis me consoler (de l'avoir quitté). — Je portais la longue épée qui brinquebale, mon bonnet était haut à déchirer les nuages, — dans mon dos, pareils à la lune resplendissante, des pendentifs précieux. — Ce monde envieux ne m'a pas connu : moi, dans mon orgueil, je ne jetai pas les yeux (sur lui); — je montai dans mon char attelé de dragons verts, tiré par des dragons blancs, — je partis en voyage avec Tch'ang-houa (l'empereur mythique Chouen) au jardin des joyaux (sur le K'ouen-louen), — je gravis le K'ouen-louen, je mangeai la fleur de jade; — je vivrai autant que le ciel et la terre, mon éclat est pareil à celui du soleil et de la lune. — Hélas! parmi les barbares du Midi, nul ne m'a connu[1]! »

Le thème qui revient le plus fréquemment dans ces pièces de vers est celui du voyage, soit à la recherche d'un Saint, soit avec le Saint lui-même. C'est le sujet de son œuvre principale, le *Li sao*, c'est aussi celle d'un petit poème le *Yeou yuan*, et on le retrouve au moins indiqué dans le *Si wang je* et dans le *Houai che* du *Kieou tchang*[2]. C'est un thème nettement taoïste, et K'iu Yuan ne fait que donner une amplification poétique de ce passage du *Tchouang-tseu* : « (L'homme parfait) monte sur le vent et les nuées, il chevauche le soleil et la lune, il se promène hors de l'univers[3]. »

Le *Li sao* est, sous une forme souvent allégorique,

1. *P'ou Kiang* (*Tch'ou ts'eu*, k. 4), 7a-8a.
2. *Tch'ou ts'eu*, k. 4, 4b, 19b.
3. *Tchouang-tseu*, 223.

une véritable biographie du poète, racontant son enfance, ses premiers succès à la Cour, puis sa disgrâce, sa retraite et, semble-t-il, sa première attirance vers la philosophie taoïste, ses essais infructueux de rentrer en grâce auprès du roi Houai et de son successeur K'ing-siang, enfin sa retraite définitive. Il a été disgrâcié pour avoir cru pouvoir parler trop franc : « Cette clique ne cherchait qu'à s'amuser, — la route était sombre et dangereuse, — comment aurais-je reculé par crainte pour moi-même, quand je redoutais que l'Auguste char (le souverain) subît un dommage! — Soudain, je me mis à courir, devant, derrière, pour lui faire suivre les traces des anciens rois; — le (prince pareil à un) iris n'examina pas ma loyauté, il s'en fia aux flatteurs et se mit en colère. — Je savais certes qu'un langage droit et uni me ferait tort, — mais je ne pus me retenir (de parler); — j'en appelai aux Neuf Cieux pour qu'ils le corrigeassent; ah! c'était seulement pour la Vertu vaste et transcendante (du prince)[1]! » Malgré les conseils de sa sœur, il ne voulut pas se montrer plus souple et dut quitter la Cour. A partir de ce point, l'allégorie règne en maîtresse dans le poème, et il n'est pas toujours facile de la comprendre[2]. Désolé de sa disgrâce non pour lui-même, mais pour le prince, le poète va exhaler ses plaintes auprès de la tombe du Saint empereur Chouen; aussitôt un char traîné par des dragons vient le chercher et l'emmène au mont K'ouen-louen; avec le char du soleil il parcourt le monde, puis essaie de pénétrer auprès du Seigneur d'En-Haut, mais le Portier du Seigneur lui refuse dédaigneusement l'en-

1. *Tch'ou ts'eu*, k. 1, 7a-8a, LEGGE, 848.
2. Les diverses interprétations des érudits chinois diffèrent; ils sont d'accord cependant sur les lignes générales, en particulier pour expliquer les femmes comme signifiant des princes; je ne m'écarte d'eux que pour rapporter de plus près les allégories aux événements réels de la vie du poète.

trée : il semble qu'il s'agisse là de sa conversion au taoïsme et de son entrée dans la vie mystique, mais sans qu'il réussît cette fois à obtenir l'Union avec le Principe. Repoussé de ce côté, il revient alors sur la terre, s'efforce successivement d'obtenir la main de deux princesses des temps mythiques, la dame Fou, fille de Fou-hi, et la fille du prince de Song, aïeule des rois de la dynastie Yin; il renonce à la première parce qu'elle est hautaine et licencieuse; il est écarté de la seconde par les mauvais avis de ses entremetteurs, et d'ailleurs il apprend que l'empereur Kao-sin l'a précédé et que la belle n'est plus libre : à la manière dont le récit est fait, il me semble que cette allégorie un peu bizarre conte ses relations avec les rois Houai et K'ing-siang, Kao-sin figurant son ennemi, le ministre Tseu-lan frère du roi K'ing-siang qui a réussi à s'emparer avant lui de la faveur royale. Il renonce alors définitivement à la Cour, et, abandonnant les regrets, se retire dans la solitude pour y méditer sur les principes de la vie mystique.

En effet, dans son exil et son isolement, Yuan de K'iu s'était rejeté vers le Taoïsme : il avait reconnu que « seuls le Ciel et la Terre sont sans trouble, — hélas! la vie de l'homme est une longue misère », et pour alléger sa peine, il s'était tourné vers les pratiques mystiques. Son « Voyage lointain » *Yuan yeou* n'est plus, comme le *Li sao*, à la recherche d'un prince, mais à cette recherche de l'Unité, du Premier Principe, auquel il voudrait s'unir : « je franchis le Non-Agir, et j'arrive à la Pureté, — du Sublime Commencement je m'approche[1] » c'est-à-dire du Tao. Le *Yuan yeou* est visiblement une refonte mystique du *Li sao*, et, pour mieux marquer le progrès dans la Voie,

1. *Yuan yeou* (*Tch'ou ts'eu*, k. 5), 10b.

la porte du palais céleste que le Portier du Seigneur avait laissée dédaigneusement fermée devant lui au premier voyage[1] lui est cette fois ouverte par le même personnage : précédé du dieu du tonnerre Fong-long, comme courrier en avant de son char, il va jusqu'au palais T'ai-wei, est reçu à la Cour du Seigneur d'En-haut et regarde sa capitale Pure, Ts'ing-tou. Avant le départ, son guide lui décrit le Tao[2], et on retrouve jusqu'à des phrases textuellement empruntées à Lao-tseu et Tchouang-tseu[3].

Yuan de K'iu était le coryphée d'un petit groupe de grands seigneurs poètes du pays de Tch'ou, ses parents, disciples et amis, qui composèrent des œuvres dans la même forme et le même style que lui, son neveu Song Yu[4], à qui on attribue un curieux poème sur la mort de Yuan, le « Rappel de l'Ame », *Tchao houen*[5]; et quelques petites pièces moins connues « Conseils », *Fong*, au roi de Tch'ou, « la Danse », *Wou*, etc.; King Tch'a qui est parfois considéré comme l'auteur du « Grand Appel » (de l'âme), *Ta tchao*, et de quelques autres morceaux. Il ne paraît pas que sa renommée personnelle ait dépassé les limites du Tch'ou : il n'est cité au IIIe siècle que par Siun-tseu qui passa toute la fin de sa vie dans ce pays. Cependant, le genre qu'il avait créé, le *fou*, se répandait peu à peu : dans la seconde moitié du IIIe siècle, deux au moins des cinq petits *fou* qui subsistent sur les dix qu'avait composés Siun-tseu, s'efforcent visiblement

1. *Li sao* (*Tch'ou ts'eu*, k. 1), 24a.
2. *Yuan yeou* (*Tch'ou ts'eu*, k. 5), 5b-6a. Dans ce second voyage, son guide est Tch'e-song, immortel, *sien*, et Homme-Réalisé, *tchen-jen* (*Ibid.*, 2a).
3. *Ibid.*, 4a; cf. *Tchouang-tseu*, 331; *ibid.*, 5b, cf. *Lao-tseu*, p. 26 (§ 10).
4. On ne sait pas grand chose de Song Yu (cf. ERKES, *Das Zurückrufen der Seele*, 3), et encore moins de King Tch'a.
5. Ce poème a été traduit par M. ERKES. — Sur le rite du rappel de l'âme des morts, cf. ci-dessus, p. 182-183.

d'imiter ce rythme[1]. Vers la même époque, on parle d'un *fou* par le roi Yeou de Tchao, celui qui fut détrôné par les armées de Ts'in en 228; et un peu plus tard on put faire un recueil de neuf pièces de ce genre composées par des poètes de la dynastie Ts'in[2]. Mais ce fut surtout au siècle suivant que K'iu Yuan devint célèbre, quand Sseu-ma Siang-jou, le grand poète du pays de Chou le mit à la mode à la cour des empereurs de la dynastie Han; et depuis cette époque, non seulement sa gloire personnelle n'a, malgré la difficulté de ses œuvres, jamais subi d'éclipse, mais encore le type de poème[3] dont ses œuvres offrent le premier exemple, le *fou*, est toujours resté une des formes littéraires le plus en vogue à toutes les époques et jusqu'à nos jours.

1. *Siun-tseu*, k. 18, 11b-15a; le *Ts'ien-han chou*, k. 30, 20b, mentionne « les 10 sections de *fou* de Souen le ministre », i. e. Siun-tseu. — L'un des *fou* contient de plus des imitations verbales de passages du *Kieou ko* et du *Kieou tchang* (*Ibid.*, 12a). Les deux premières pièces de cette section sont en vers réguliers de quatre mots (genre du *Che king*) entremêlés de passages en prose.

2. *Ts'ien-han chou*, k. 30, 19a; *ibid.*, 20b, *Ts'in che tsa fou*. Il ne reste rien de ces œuvres.

3. On considère ordinairement le *fou* comme une forme de prose, en réservant le nom de poésie à ce que les Chinois appellent *che*, et dont le type ancien se trouve dans les pièces du *Che king*, et le type moderne est constitué par des poèmes en vers réguliers de cinq ou sept mots. Bien qu'on puisse présenter de bonnes raisons à l'appui de cette classification, il me paraît difficile d'appeler prose des pièces rythmées et rimées (bien moins lâches que notre vers libre) sous peine de cesser de parler français.

CHAPITRE IX

Le mouvement scientifique et les influences étrangères.

Si le IVe et le IIIe siècles furent marqués par une intensité de vie et une originalité que la Chine n'a plus guère connues par la suite, ils le durent en partie à l'influence d'idées nouvelles qu'apportèrent alors les premiers contacts, pourtant bien lointains et bien

Bibliographie. — Conrady, *Indischer Einfluss in China in 4 Jahr v. Chr.* ap. *Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Geselsch.*, 1906, p. 335-351; — *Alte westöstliche Kulturwörter*, ap. *Berichte üb. d. Verhandl. d. Sächs. Ak. Wiss. Leipzig*, Philol.-Hist. Kl., LXXVII (1925), n° 3, 1-19.

Terrien de Lacouperie, *Western Origin of the early chinese Civilization*, Londres, 1894.

Ogawa Seiki, *San kai kei henmoku ron* [Etude sur le *Chan hai king*], ap. *Geimon*, II (1911), 899-942; 1363-1371.

Jastrow, *Die Religion Assyriens und Babyloniens*, II, 745 et suiv. (rapports entre l'astrologie babylonienne et l'astrologie chinoise).

Bezold, *Szema Ts'ien und die babylonische Astrologie*, ap. *Ostasiatische Zeitschrift*, VIII (1919-1920), 42-49.

L. de Saussure, *L'Astronomie Chinoise dans l'antiquité*, ap. *Rev. Génér. des Sciences pures et appliquées*, 1907, 135-144; — *Le Texte Astronomique du Yao tien*, ap. *Tp.*, 1907, 301-390; — *Le Cycle de Jupiter*, ap. *Tp.*, 1908, 455-475; — *Les Origines de l'Astronomie chinoise*, ap. *Tp.*, 1909, 121-182, 255-305; 191, 221-292, 457-488, 583-648; 1911, 347-374; 1913, 387-426; 1914, 645-696; 1920-1921, 86-116; 1922, 251-318; — *Le Système Astronomique des Chinois*, ap. *Archives des Sciences Physiques et Naturelles*, I (1919), 186-216; 461-588; II (1920), 214-231, 325-350.

Oldenberg, *Nakshatra und Sieou* ap. *Nachr. k. Ges. Wiss. Göttingen*, Ph. Hist. Kl., 1909, 544-572.

Iijima, *Greek Influence on the Ancient Civilization of China and the Compilation of the Confucian Classics*, ap. *Tôyôgakuhô*, XI (1921), 1-68, 183-242, 354-404; — *Further Notes on the Chinese Astronomical Knowledge in Ancient Times*, *Ibid.*, XII (1922), 46-79. Cf. ses articles sur le *Tso tchouan*, cités ci-dessus, p. 592.

Shinjô Shinzô, *Shina shôdai no rekikô* [Les calendriers de l'antiquité chinoise], ap. *Geimon*, IV (1913), n° 5-9; — *Kandai ni mietaru shoshu no rekihô* [Les divers calendriers apparus à l'époque des Han], *Ibid.*, XI (1920); — *The Kan Chih Wu Hsing-Theory and the so-called Chuan-hsü Calendar*, ap. *Shinagaku*, II (1922), n° 6, 1-28; n° 7, 29-50.

Hashimoto M., *A Text-critical Study of the Shu-ching*, ap. *Tôyôgakuhô*, II (1912), 283-316, III (1913), 331-394, IV (1914), 49-76.

réduits encore, avec les civilisations méditerranéennes, et qui, se répandant peu à peu, finirent par bouleverser les idées scientifiques des Chinois.

C'est vers le v[e] siècle que les Chinois semblent être entrés pour la première fois en rapports directs avec le monde occidental. Les Perses avaient absorbé tous les anciens empires avoisinants, et, portant leurs armes loin vers l'Est, avaient unifié sous leur domination toutes les tribus iraniennes; Darius avait conquis les grandes plaines qui forment les glacis orientaux et septentrionaux du plateau iranien, à l'Est dans l'Inde le Pendjab, et au Nord la Bactriane et la Sogdiane. Dans l'ordre et la sécurité relative que faisait régner le nouveau régime, des relations suivies et régulières pouvaient s'établir. Et à travers les pays de langue indo-européenne du bassin du Tarym, des caravanes commencèrent à porter les marchandises et aussi les idées, les plus simples au moins, de l'Occident vers l'Extrême-Orient. Par un fait singulier, ce sont des Hindous, et non des Iraniens qui semblent avoir fait le transit de l'Extrême-Orient : les commerçants hindous d'ailleurs n'allaient probablement pas jusqu'en Chine même; ils devaient s'arrêter du côté de Lan-tcheou, au point terminus de la batellerie chinoise sur le Fleuve Jaune, et là devait se tenir le marché où, après la conquête des pays barbares au début du III[e] siècle, les princes de Ts'in établirent la Commanderie de Long-si.

Ce que la Chine reçut ainsi, ce furent d'abord des notions toutes simples : les étrangers qui venaient là n'étaient pas des philosophes, et ils songeaient surtout à leur négoce; et d'ailleurs ils rencontraient des Chinois également peu cultivés. Ils apportèrent d'abord des connaissances géographiques : les Chinois apprirent soudain l'existence vers l'Ouest d'un monde inconnu qu'ils ne soupçonnaient pas, et où ils

ne pénétraient pas; ils acceptèrent tout ce que leur en racontèrent les voyageurs, faits de géographie véritable et de géographie mythique tout à la fois (leurs informateurs d'ailleurs ne distinguaient guère entre eux); ils apprirent à chercher dans l'Ouest la montagne sainte des Indiens, le Meru avec ses quatre fleuves qui, après avoir fait le tour de la montagne, vont se jeter dans l'Océan chacun vers l'un des points cardinaux; ils crurent même pouvoir l'identifier à un lieu de leur propre géographie, le K'ouen-louen, qui n'avait rien de commun avec elle, mais que des analogies superficielles en firent rapprocher. Le Meru d'ailleurs se dédoubla en entrant en Chine : simple fait géographique il devint le K'ouen-louen; en tant que montagne des dieux, placée au milieu de l'Océan et reposant sur une tortue, il devint les îles des Immortels, posées au milieu de la mer sur des tortues, et fut placé dans le seul océan que les Chinois connussent, l'océan oriental. A la fin du IIIe siècle, on devait envoyer des expéditions en mer à leur recherche, comme au siècle suivant Tchang K'ien devait vainement chercher le K'ouen-louen en Asie centrale.

Les étrangers enseignèrent aux Chinois des choses inconnues jusque-là; mais ceux-ci avaient su depuis quelques siècles se créer les éléments d'une sorte de géographie, où ils mettaient déjà presque tout ce qu'ils ont demandé de tout temps à cette science, des descriptions administratives et des listes de fleuves et de montagnes. Ces deux classes de documents étaient d'ailleurs d'origine diverse, et étaient considérés certainement comme des œuvres de caractère absolument différent.

Ce sont des nécessités de gouvernement qui avaient créé la géographie politique : au temps des Tcheou Occidentaux, il semble que les scribes établissaient en

style administratif des sortes de rapports sur la situation générale de l'empire, province par province, surtout au point de vue des impôts, du rendement des terres, etc. C'est l'un d'eux, ou plus probablement un essai littéraire dans leur genre, qui constitue la partie en prose du *Yu kong*, un des chapitres du *Chou king*, qui semble dater du VIIIe siècle a. C. Chacune des neuf provinces y est traitée sommairement, on y indique ses montagnes et ses fleuves, la classe de ses terres, celle de ses impôts, et enfin la route du tribut jusqu'à la capitale du mythique empereur Yao; le territoire qui y est décrit paraît être celui de l'empire de Tcheou à sa plus grande extension. Un autre petit ouvrage analogue, répondant à une autre distribution des provinces et sans doute plus moderne, a pris place dans le *Tcheou li*.

A côté de ces documents d'ordre administratif, c'est au contraire pour répondre à des exigences religieuses que furent dressés les catalogues de fleuves et de montagnes : il fallait fixer la liste de ceux auxquels, quatre fois par an, le Fils du Ciel chargeait des envoyés d'aller sur place faire les sacrifices officiels. Les premières de ces listes doivent avoir été composées fort anciennement; il en a été conservé une de la fin des Tcheou Orientaux, le *Wou tsang king*, qui forme aujourd'hui le premier des traités de la petite collection intitulée *Chan hai king*[1]; et celle-ci porte nettement la

1. KANDA, *Mountain-Worship in Ancient China, as seen in the Shan hai ching*, ap. *Shinagaku*, II (1922), 332-348. — Le *Chan hai king* actuel est une collection de textes d'origine diverse qui y sont entrés à des époques différentes. Le fond est le *Wou tsang king* en 26 sections, une par chaîne de montagnes (aujourd'hui en 5 chapitres, un par point cardinal), préparé pour la publication par Lieou Hiang vers la fin du Ier siècle a. C., et publié avec l'addition de trois autres ouvrages, le *Han wai king* (k. 6-9), le *Han nei king* (k. 10-13) et un traité des Fleuves (fin du k. 13), qui date des confins du IIe et du Ier siècles a. C. (voir sur cet ouvrage *Tp.*, 1925, 377) par son fils Lieou Hin en 6 a. C.; auxquels le commentateur Kouo P'ouo a ajouté au IVe siècle p. C. le *Ta mang king* (k. 14-17) et un autre *Han nei*

trace des influences étrangères dans la description des montagnes de l'extrême Occident.

Le *Wou tsang king* fait la description de vingt-six chaînes de montagnes, trois au Sud, quatre à l'Ouest, trois au Nord, quatre à l'Est, douze au Centre. L'auteur était certainement un homme de Lo-yi, l'importance de la description des environs de cette ville, et de ce qui constituait le domaine propre des rois de Tcheou le prouve[1], et il vivait, à ce qu'il semble, vers la fin du IVe siècle[2]. Son horizon géographique n'est pas très étendu : au Nord il atteint à peu près les limites du désert, et place la Mer Septentrionale, les Sables Mouvants, *lieou-cha*, à quelques centaines de *li* plus loin; au Sud il connaît bien les montagnes qui limitent les petites plaines côtières septentrionales du Tchö-kiang dans le pays de Yue, celles qui limitent au Sud le bassin du lac T'ong-ting, et enfin celles de Chou, la région de Tch'eng-tou au Sseu-tch'ouan; plus loin, il place deux chaînes très vagues aux montagnes très espacées, qui commencent à l'Ouest sur la mer d'Occident, finissent à l'Est sur la mer d'Orient et symbolisent, dans leur partie orientale, les montagnes qui ferment au Sud le bassin du Yang-tseu au delà duquel rien n'est connu. A

king (k. 18), ce dernier formé en réalité de fiches déplacées appartenant au *Ta-mang king* (voir surtout OGAWA Seiki, *op. cit.*, dont les conclusions ne me paraissent d'ailleurs pas toutes à adopter).

1. Sur les 12 chaînes du Centre, 8 se trouvent entre le Fleuve Jaune et la rivière Han, soit presque le tiers de ce qui est donné pour la Chine entière; les moindres collines et les moindres rivières de la région sont mentionnées, et aucun des petits affluents de la Lo n'est oublié; enfin les distances entre les montagnes sont d'environ 15 *li;* tandis qu'en dehors de cette région, elles s'allongent et se comptent par centaines de *li*.

2. L'auteur du *Wou tsang king* ne connaît pas les pays au delà des sources de la Wei et de la King, dont la conquête par les comtes de Ts'in s'acheva par la soumission des Jong de Yi-kiu entre 310 et 265; en revanche il connaît bien les montagnes du Chou, conquis par le roi de Ts'in en 316; or le Ts'in était en rapports amicaux avec la cour de Tcheou depuis 334; il me paraît par suite se placer vers la fin du IVe siècle. La connaissance vague de l'Asie Centrale ne contredit pas cette date, car elle est d'un autre ordre, étant l'apport de commerçants étrangers parlant de pays étrangers.

l'Ouest, au delà des sources de la Wei, il ne connaît qu'une seule montagne, le Yen-tseu où le soleil se couche, au bord de la mer d'Occident, et il la place à 360 *li* des sources de la Wei, mais il met auprès des sources du Fleuve Jaune, et au delà vers l'Ouest, une immense chaîne qui va finir, elle aussi, au bord de la mer d'Occident, et dans la description de laquelle tous les éléments d'importation étrangère s'amalgament aux traditions chinoises : il a en particulier cherché à systématiser les données d'un roman de cette époque, le *Mou t'ien-tseu tchouan*. Là, dans ces contrées fabuleuses où la Dame reine d'Occident, *Si-wang-mou*, vit sur la montagne de Jade, se trouve le mont K'ouen-louen d'où sortent quatre fleuves, un sur chaque face; l'un d'eux est le Fleuve Jaune qui, après avoir fait le tour de la montagne et traversé l'Eau-sans-fond, *Wou-ta chouei*, en sort vers le Sud-Ouest, par la Porte-de-Pierre au mont des Pierres-Entassées, *Tsï-che chan* (un ancien nom du *Yu kong* exporté très loin vers l'Ouest), et coule vers l'Est à travers les Pays d'Occident jusqu'au Lac Yeou (Lob-nor?), où il se jette, et d'où un cours d'abord souterrain, et bientôt à ciel ouvert, le conduit en Chine. Dans toute cette région s'étendait le désert, « les Sables Mouvants », *licou-cha*, que l'auteur paraît bien avoir imaginé comme une sorte de fleuve de sable liquide, et qu'il fallait franchir pour atteindre la Montagne de Jade.

Vers la même époque du reste commencèrent à se répandre des cartes annotées du monde, qu'on donnait comme la reproduction des dessins que Yu le Grand avait gravés sur les Neuf Trépieds[1], et qui avaient subi plus encore que le *Wou tsang king* l'in-

1. La perte des Trépieds en 327 dut attirer l'attention sur eux et leur donner un regain de faveur vers la fin du IVe siècle avant notre ère, ce qui explique que ces dessins furent mis sous leur nom.

fluence étrangère. Les cartes semblent avoir consisté en une représentation de la terre carrée entourée des quatre mers, avec des dessins figurant les dieux, les peuples étrangers et les monstres qui habitent les confins du monde, et le nom de chacun écrit à sa place à côté du dessin. Elles sont perdues, les notices seules ont été conservées en plusieurs recensions, le *Hai wai king* et le *Ta-mang king* du *Chan haï king*, le *Hai wai san che lieou kouo* du *Houai-nan-tseu*. Dans ces notices, aux vieilles légendes chinoises viennent se mêler avec quelque incohérence des éléments de folk-lore hindou, et même hellénique, le tout sous une forme extrêmement concise[1]. Tous ces ouvrages n'ont aucune valeur littéraire et encore moins de valeur géographique, mais ils nous font voir un des aspects curieux de l'influence des étrangers sur l'esprit chinois à cette époque.

Cet élargissement de leur horizon géographique, quelque inexact qu'il fût, avait obligé les Chinois à modifier la conception enfantine qu'ils s'étaient faite du monde; des Hindous encore ils apprirent que le monde était formé de sept continents, grandes îles entourées d'eau, disposées autour du Meru, la grande montagne centrale autour de laquelle tournent le soleil et la lune, et que leur pays était non pas le monde entier, *t'ien-hia*, mais un seul de ces continents, comme celui des Hindous en était un autre. Ces idées firent leur chemin, et à la fin du IVe siècle, Tseou Yen[2], les amalgamant avec la vieille tradition chi-

1. LAUFER, *Ethnographische Sagen der Chinesen* (*Festschrift für Kuhn*, p. 199-210).

2. Tseou Yen aurait résidé quelque temps au Wei sous le roi Houei (370-318), *Che ki*, V, 158; il fut un des lettrés de la porte Tsi, à Lin-tsö sous le roi Siuan de Ts'i (342-324), *Ibid.*, V, 258; il se rendit de là au Yen vers le début du roi Tchao (312-279), *Ibid.*, IV, 145; il fut en relations avec le sire de P'ing-yuan ministre de Tchao (mort en 251) qui le fit discuter avec son favori le sophiste Kong-souen Long (*Che ki*, k. 76, 2b). Il doit donc avoir vécu, dans la seconde moitié du IVe siècle, et être mort dans les premières an-

noise de la division du monde (chinois) en neuf *tcheou*, enseigna qu'autour du K'ouen-louen, centre du monde, étaient disposés neuf continents, *tcheou*, entourés chacun d'une ceinture de mers qui empêchait de communiquer de l'un à l'autre, avec un Océan, *ta-ying-hai*, qui enveloppait le tout; et que la Chine, ce que les lettrés appelaient « les royaumes du Milieu », n'était elle-même que la neuvième partie d'un de ces continents, celui du Sud-Est; que le soleil et la lune faisaient incessamment le tour du ciel sans jamais descendre au-dessous de l'horizon, passant au-dessus des neuf continents sur lesquels ils paraissent successivement se lever et se coucher, et que les phénomènes du jour et de la nuit n'étaient dus en réalité qu'à la distance, le soleil étant visible quand il est près et invisible quand il est loin. Il introduisit cette description dans un système général du monde par ailleurs purement chinois : il essayait d'y mettre d'accord la théorie du *yin* et du *yang* et celle des Cinq Eléments, en imaginant de ranger ceux-ci en les faisant se succéder dans l'ordre où ils triomphent les uns des autres; et il étendait cette influence du *yin* et du *yang* ainsi que celle des Cinq Eléments jusqu'aux affaires humaines, en mettant la succession des dynasties en rapport avec celle des Cinq Eléments : chaque dynastie régnait par la Vertu d'un des Eléments (Chouen par la Terre, les Hia par le Bois, les Yin par le Métal, les Tcheou par le Feu), et triomphait de la précédente comme son Elément triomphe de l'Elément précédent.

Cette théorie eut d'autant plus de retentissement et de succès qu'à cette époque, les Chinois renouvelaient toute leur astronomie sous des influences occi-

---

nées du IIIe siècle. Il n'a pas de biographie dans le *Che ki*, mais un bref passage lui est consacré à la suite de celle de Mencius (k. 74, 1b-2a); ses œuvres sont perdues.

dentales. Ils n'avaient eu jusque-là de cette science que les notions les plus vagues, juste ce qu'il leur fallait pour établir une corrélation d'ailleurs fictive entre les mouvements célestes et leur calendrier imprécis. Quelques étoiles brillantes, certaines figures tracées dans le ciel par l'imagination populaire, avaient reçu des noms, et elles leur servaient de repères des saisons : en observant un peu après le coucher du soleil, quand les étoiles commençaient à devenir visibles, qu'Antarès, ou les Pléiades, ou le Verseau[1] passaient au-dessus d'un point qu'ils considéraient comme marquant exactement le Sud de leur observatoire, ils croyaient pouvoir déterminer le jour exact des solstices et des équinoxes, dont l'approche leur était signalée par l'allongement ou le raccourcissement des jours et des nuits, mais sans que leur division vague du jour en périodes inégales et leur manque d'instruments à mesurer le temps leur permissent de reconnaître exactement le jour le plus court, ou le plus long. Leurs observations, d'ailleurs, devaient être médiocres, car ils n'avaient su déterminer qu'approximativement la longueur de l'année solaire, qu'ils évaluaient à 366 jours entiers[2]. La lunaison avait été mieux calculée, mais pas assez bien pour que les éclipses de soleil ne tombassent quelquefois en dehors de son premier jour. Quant au jour, ils le

1. *Chou king*, Legge, 19-21 (*Yao tien*); quatre étoiles y sont nommées, dont trois seulement étaient identifiées de façon assez vague par la tradition ancienne : les identifications modernes très précises sont dues aux travaux du bronze astronome Yi-hang au début du VIIIe siècle de notre ère, c'est-à-dire à une époque où la connaissance de la précession des équinoxes permettait une reconstitution exacte du ciel à une date quelconque; la date choisie fut naturellement celle que les historiens du temps assignaient à Yao. — L'heure des observations n'est pas indiquée; mais l'usage constant de l'époque des Tcheou était l'observation des astres aux crépuscules, *houen*, matin et soir, et ici il ne peut s'agir que du soir. Les indications du *Yao tien* en sont rendues très imprécises puisque l'heure du crépuscule varie suivant la saison.

2. *Yao tien*, 21.

divisaient grossièrement en cinq périodes d'inégale longueur suivant les saisons, l'aube, *wei-chouang*, ou chant du coq, *ki-ming*, le matin, *tch'ao*, midi, *je-tchong*, le jour déclinant, *je-tsö*, le crépuscule, *houen*, ou soleil couchant, *je-jou*, auquel succédaient les cinq veilles de la nuit inégales aussi. Ils avaient fondé sur ces prémisses un calendrier luni-solaire peu exact, où on devait en principe intercaler deux mois supplémentaires en cinq ans[1]. Cette pentaétéride fut en théorie le calendrier de presque toute la dynastie Tcheou; il va sans dire qu'en pratique il ne put jamais être suivi; si du moins on l'avait tenté au début, on y avait renoncé dès la fin du VIIIe siècle, et le *Tch'ouen ts'ieou* de même que le *Tso tchouan* nous montrent les intercalations les plus irrégulières. On se consolait de l'impossibilité de mettre d'accord la théorie et la pratique en pensant que c'est à la corruption des temps et au mauvais gouvernement du monde que la difficulté était due : les désordres de la terre troublaient la marche régulière des saisons; ce n'était pas le calendrier qui était à changer, mais le gouvernement; si un roi saint était revenu dans le monde, le calendrier théorique se serait retrouvé d'accord avec la réalité.

Ce furent les étrangers qui donnèrent aux Chinois les premières notions scientifiques d'astronomie. Ils leur firent connaître les instruments rudimentaires de l'astronomie antique, le gnomon et probablement

1. *Hi ts'eu* ap. *Yi king*, LEGGE, 365. Je ne crois pas, malgré la date tardive de ce texte, que la pentaétéride ait été inventée (ou introduite de l'étranger) à une époque récente, vers la fin du Ve siècle par exemple; car un des éléments qui servent à l'établir, le calcul inexact de l'année solaire à 366 jours entiers, se trouve déjà dans un traité du *Chou king*, le *Yao tien*, qu'il serait bien difficile de faire descendre aussi bas. On a : $5 \times 366 = 1.830$ jours, $5 \times 12 + 2 = 62$ lunaisons, d'où, si on admet que les lunaisons grandes (30 jours) et petites (29 jours) se succèdent régulièrement, mais que les lunaisons intercalaires sont l'une et l'autre grandes : $(30 \times 29) + (30 \times 30) + (2 \times 30) = 1.830$ jours. Ce qui établit un accord apparent, mais inexact, entre la marche du soleil et de la lune.

aussi la clepsydre. Ils leur enseignèrent la différence des étoiles et des planètes et leur apprirent les mouvements de celles-ci. Il semble y avoir eu deux grandes vagues d'influence étrangère coïncidant grossièrement et non sans retard, la première avec l'époque des conquêtes de Darius, et la seconde avec celle des conquêtes d'Alexandre, dans l'Inde et l'Asie Centrale. La première vague apporta probablement le jalonnement de l'horizon au moyen des 28 mansions, *sieou*. Les astrologues étrangers cherchèrent à retrouver dans le ciel chinois la plupart des astérismes qu'ils avaient l'habitude d'examiner chez eux; mais ils étaient forcés de tenir compte des groupements d'étoiles que les Chinois avaient déjà pu imaginer; après quelques hésitations, semble-t-il, ils aboutirent à une adaptation définitive[1]. Ils apprirent aussi aux Chinois à distinguer les planètes des étoiles, et peut-être déjà leur en enseignèrent les mouvements, au moins ceux de Jupiter; ils leur montrèrent cette planète faisant le tour du ciel en douze ans et leur apprirent à tirer de là les éléments d'un cycle d'abord astrologique, plus tard chronologique, dans la première moitié du IVe siècle a. C.[2].

---

1. On sait que les *sieou* chinois sont l'équivalent des *nakshatra* hindous et des *manâzil* arabes; l'origine commune des trois systèmes n'est pas douteuse, mais le lieu et l'époque de leur invention restent très discutés. On trouvera une bibliographie et une discussion des diverses opinions dans L. DE SAUSSURE, qui conclut en faveur de l'origine chinoise; depuis ce temps, la thèse d'une origine commune en un autre centre (Babylone) a été défendue par OLDENBERG, *Nakshatra und Sieou*. Malgré l'intérêt des articles de Saussure, j'ai dû en rejeter la conclusion. La connaissance des vingt-huit *sieou* apparaît tardivement dans la littérature chinoise, vers la fin du IVe siècle dans le *Tso tchouan* et le *Tcheou li;* antérieurement on trouve bien la mention de certaines des étoiles et constellations qui ont été utilisées dans ce système (les Pléiades et le Verseau, dans le *Yao tien*, le Bouvier et la Tisseuse dans le *Che king*, etc.), mais ces dénominations isolées ne prouvent naturellement pas l'existence du système entier.

2. L. DE SAUSSURE, *Le Cycle de Jupiter*, a prouvé clairement que ce cycle s'était introduit en Chine vers 375 a. C.; M. SHINJÔ est arrivé indépendamment, mais plus récemment, à la même conclusion, qui me paraît certaine. M. IIJIMA, *A Further Discussion on*

La deuxième vague apporta des notions plus précises et plus mathématiques : les Chinois apprirent à mesurer la calotte céleste en degrés égaux à la progression journalière du soleil parmi les vingt-huit *sieou* au cours de son tour du ciel apparent annuel, à repérer le jour exact du solstice d'hiver à l'aide de certaines étoiles; ils reçurent la division babylonienne du jour en douze heures doubles; ils dressèrent leurs premiers catalogues d'étoiles, vers le milieu du ɪvᵉ siècle, celui de Kan Tö dans le pays de Ts'i, celui de Che Chen dans le pays de Wei et celui qu'on attribuait au mythique Wou Hien[1]; ils commencèrent à observer les rétrogradations de Vénus et de Mars[2]. Enfin, vers la fin du ɪvᵉ siècle, les astrologues occidentaux leur enseignèrent à fixer scientifiquement le commencement de l'année d'après l'équinoxe de printemps, et aussi à appliquer la période d'intercalation des mois embolismiques babylonienne, une ennéadécaétéride dans laquelle le mois intercalaire était constamment placé après l'équinoxe d'automne : c'est sur ces principes qu'était fondé le plus ancien calendrier astronomique chinois, celui qu'on appelait le calendrier de Tchouan-hiu, dans lequel, pour se conformer à l'habitude chinoise de placer solstices et équinoxes au milieu des saisons, les calculs avaient été reportés à la date arbitraire de l'Etablissement du Printemps, *li-tch'ouen*, quarante-cinq jours avant l'équinoxe. Une

the Date when the Tso chuan was written, 155-194, s'est efforcé de montrer que les anecdotes du *Tso tchouan* et du *Kouo yu* où ce cycle est mentionné datent des Han et plus précisément décèlent l'influence des théories de Lieou Hin sur ce point; à mon avis, le rapport qu'il établit est juste, mais il faut renverser la conclusion : c'est au contraire sur les données préexistantes du *Tso tchouan* et du *Kouo yu*, données fausses mais qu'il croyait vraies, que Lieou Hin a fondé sa théorie.

1. *Che ki*, III, 402-403.

2. *Ts'ien-han chou*, k. 26, 6a. La connaissance des mouvements apparents de Mars paraît avoir encore été rudimentaire au temps des Han (*Ibid.*, k. 21 B, 5b). Cf. L. de Saussure, *Les Origines de l'Astronomie chinoise*, *Tp.*, XV (1914), 647.

réforme de ce calendrier, probablement destinée à simplifier les calculs en les faisant partir d'un terme réel, mais aussi due en grande partie à des préoccupations astrologiques, reçut le nom de calendrier des Yin[1] : les calculs y étaient reportés à la date du solstice d'hiver, qui est restée jusqu'à l'introduction des théories européennes la base de tous les calculs calendériques chinois. Le calendrier de Tchouan-hiu fut adopté officiellement dans le pays de Ts'in dans la première moitié du IIIe siècle[2], et resta en usage jusqu'à la réforme de 104 a. C. sous les Han.

En même temps que l'astronomie, les étrangers avaient apporté en Chine les principes de l'astrologie. Le *Tso tchouan*, et peut-être davantage encore le *Kouo yu* sont remplis d'observations astrologiques. Le ciel fut divisé en neuf secteurs *fen-ye*, à chacun desquels correspondit une des neuf régions terrestres; il y eut aussi des divisions en douze secteurs (avec douze provinces terrestres) et même en treize, mais elles paraissent avoir été moins répandues. On observait les mouvements des planètes, leurs rétrogradations, leurs conjonctions, les changements de lumière, de couleur de certaines étoiles, etc. : tout ce qui se passait dans le secteur céleste permettait de pronostiquer les événements prochains de la région terrestre correspondante. L'observation des halos du soleil et de la

1. M. Iijima, *Further Notes on the Chinese Astronomical Knowledge*, a fait remarquer que le cycle duodénaire commençait primitivement par le signe *yin* (aujourd'hui le 11e), et que des considérations diverses firent plus tard mettre en tête le signe *tseu* qui est resté le premier du cycle. Le calendrier des Yin qui, enregistrant ce déplacement, met le jour origine du calendrier et du cycle sous les signes *kia-tseu* est donc postérieur au calendrier de Tchouan-hiu qui place ce jour sous les signes *kia-yin*. M. Shinjô, *The Kan Chih Wu Hsing Theory*, 12, place l'introduction des calendriers de Tchouan-hiu et des Yin à la même époque que celle du cycle jovien.

2. C'est du moins ce qui semble ressortir du *Ts'in ki* (*Che ki*. k. 5, Chavannes, II, 90 et suiv.), où à partir de 265 a. C., c'est le 10e mois qui paraît toujours marquer le début de l'année.

lune, du vent, des nuages, des arcs-en-ciel, etc., complétait le système. Ces théories répondaient trop bien aux idées anciennes sur l'influence réciproque du bon gouvernement et du monde physique pour ne pas avoir un succès immense et durable : elles étaient universellement répandues dès la fin du IV[e] siècle.

Cette astronomie et cette astrologie à tendance scientifique exigeaient quelques connaissances de géométrie et, de fait, c'est à cette époque que les premières notions élémentaires de mathématiques furent introduites en Chine. Les étrangers enseignèrent aux Chinois les propriétés des figures géométriques, en particulier celles du cercle : « le cercle a un seul centre avec des rayons égaux » et du carré. Et aussi l'identité de ces propriétés, quelle que soit la taille ou la matière : « la figure d'un petit cercle est pareille à la figure d'un grand cercle », et « tous les carrés ont absolument la même forme : ils sont tous d'après le même modèle, mais distincts; qu'ils soient de bois ou de pierre, ne fait aucune différence à l'identité des carrés ». Et ils avaient apporté aussi des instruments élémentaires de mathématiques, l'équerre pour faire des angles droits, le compas pour tracer des courbes, etc.[1].

Ce que les étrangers introduisirent ainsi, ce furent surtout des sciences, des techniques nouvelles tout organisées : pendant quelque temps la Chine dut être un lieu d'exploitation propice aux astrologues, aux alchimistes, aux médecins, aux augures de toute sorte qui venaient de l'Inde et de l'Iran pour y faire fortune. Puis des écoles indigènes se formèrent, qui s'efforcèrent de faire entrer toutes ces doctrines nouvelles dans les cadres des théories indigènes, cadre des Cinq-Élé-

1. *Mo-tseu*, k. 10, sect. 40, § 18, p. 415; *Ibid.*, k. 11, sect. 44, § 29, p. 513; *Ibid.*, sect. 43, § 58, p. 491; *Ibid.*, sect. 42, § 52, p. 452.

ments, du *yin* et du *yang*, etc., prétendant se rattacher aux anciens Saints, Chen-nong, Tchouan-hiu, Yao, Chouen, et surtout Houang-ti. Elles se mêlèrent peu à peu aux anciennes écoles, qui généralement leur firent place : les astrologues avaient leur rang officiel à la cour royale de la fin du IVe siècle, à côté des devins par la tortue et l'achillée, et des interprètes des songes. Ainsi peu à peu les disciplines d'origine étrangère s'acclimatèrent et se naturalisèrent, et un certain nombre d'idées occidentales pénétrèrent dans les sciences indigènes. L'unification de l'empire à la fin du IIIe siècle et le contact direct avec les étrangers de l'Ouest ne pouvaient qu'accélérer ce mouvement.

Au point de vue des idées comme à celui des institutions, le IIIe siècle voit la ruine définitive du vieux monde : c'est la Chine nouvelle qui éclot.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES CARTES

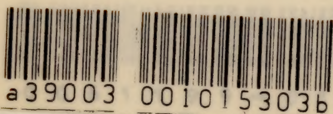


LA CHINE VERS LE VIIIe SIÈCLE A.C.
Noms anciens
YONG Province (tcheou)
TSIN Principauté féodale.
Yi Capitale de principauté.
Lai Tribu barbare.
Noms modernes
HO NAN Province
Siang yang Chef-lieu de circonscription
Région montagneuse
Plaine.
Echelle
0 50 100 200 300 Kil.
Ho (Fl. Jaune)
Wou - tchong
Tai - lin
Cho-p'ing
Ta-t'ong
H u n n s
Leou - fan
Ning-wou
Tai
Ko-lan
Pékin
KI
Y E N
T'ien-tsin
Pao-ting
Les Neuf Fleuves
Sin-lo
Ta-yen
T'ai-yuan
Ti
C H A N - S I
Tsiang-kao-jou
Kia-che
HING
Défilé de Long-men
KING
Yi - k i u
K'I
P'ou
HOUO
TCHAO
KENG
TONG
HIA
SIUN
WEI
KIAI
Y U
Kiang J.
LO YI
KOUO
J. de Lo
Lo R.
Y U
R O Y A L
HIONG-EUL
J. de Mao
HO - N A N
TCH'ENG
YING
TS'AI
Han tchong
L E A N G
T S I N - L I N G
HAO
FEI
Wei-houei
TCHAO-KO
T'AI-HANG
Y E N
T S I
Tsi-nan
Lin-tsö
T S I
Tsing-tcheou
MASSIF DU T'AI-CHAN
Lai
T S I N G
K'I
Kiao-tcheou
SIU-KEOU
SOUEI
JEN
Yi-choui
KIU
T'ENG
TSENG
T'AN
TCHOU-LOU
J. de Siu
Kouei-tö
S I U
Yu-chan
S O N G
HOU
Y A N G
TSIANG
HOUANG
LOU
Yang-t
Nankin
KIANG-SOU
Keou-wou
Yu - yue
NGAN HOUEI
HOU - PE
Siang-yang
TENG
T'ANG
CHEN
Nan-yang
SOUEI
YUN
Yun R.
Wou-tch'ang
Kiang (Fl. Bleu)
YING
King
T C H O U


LA CHINE AUX VIIe_VIe SIÈCLES
(LES HÉGÉMONIES)
Noms anciens
TSIN Principauté
(SIANG, 561) Principauté détruite et date de destruction
Ti Tribu barbare
⊙ Yi Capitale de principauté
○ Li Ville ancienne
Ts'ien-t'ou. 632 Assemblée de princes et date
Yen-ling× 576 Bataille et date
Noms modernes
HO-NAN Province
Siang yang ○ Chef-lieu de circonscription
Région montagneuse
Plaine
Echelle
0 50 100 200 300 Kil.
Wou - tchong
Pékin
KI
YEN
T'ien-tsin
Pao-ting
Ho-kien
Ta-t'ong
Ning-wou
T'ai-yuan
Tsin-yang
TCHE-LI
CHAN-SI
CHAN-TONG
LIN-TSÖ
Lai
K'I
Tsi R.
Tsi-nan
T'AI-CHAN
TI-K'IEOU
TS'AO
Wei-houei
Pi
Houang-tch'e
Kai fong
P'ou-tch'eng
J. de Siu
TCHENG
HIU
TCH'EN
TS'AI
Chao-ling
Jou-ning
SONG
Pouo
Siu
ROYAUME DE WOU
Sseu
KIANG-SOU
Nankin
Keou-wou
Tch'ao
LOU
NGAN-HOUEI
Kiang
(Fl. Bleu)
Wou-tch'ang
YING
YEN-YING
HOU-PEI
Yi-tch'ang
Barb. de Pa
ROYAUME DE TCH'OU
KOUEI-KI
Yu-yue
HO-NAN
Han
Fen-tchong
TS'IN-LING
TSIN
KANSOU
KIANG
Ping-yang
Ma-souei
Lo R.
J. de Yi
Mt. SONG
Mts. WOU-T'AI
Hou-t'o R.



LA CHINE AU IVE SIÈCLE
(LES ROYAUMES COMBATTANTS)
Noms anciens.
WEI Royaume ou principauté.
TA-LEANG Capitale.
P'ing-yang Ville.
Ho-si Circonscription administrative.
Fong-tch'e. 342 Assemblée ou entrevue de princes.
Yen-yu 270 Bataille.
(W) Appartenant au royaume de WEI
(H) " " " " HAN
Noms modernes.
HO-NAN Province
Siang-yang Chef-lieu de circonscription.
Région montagneuse.
Plaine.
Echelle
0 50 100 200 300 Kil
Ho (Fl. Jaune)
HUNS
ROYAUME DE YEN
ROYAUME DE TCHAO
ROYAUME DE TS'I
ROYAUME DE WEI
ROYAUME DE TS'IN
ROYAUME DE HAN
ROYAUME DE SONG
ROYAUME DE TCH'OU
ROYAUME DE CHEN
KAN-SOU
CHAN-SI
CHAN-TONG
HO-NAN
HOU-PEI
NGAN-HOUEI
KIANG-SOU
Pékin
Tien-tsin
T'ai-yuan
Tsin-yang
Ta-t'ong
Ning-wou
Yu-lin
Yen-ngan
Lan-t
Long-si
Ho-si (au WEI)
Chang (au WEI)
Han-tan
Ta-ming
Ma-ling
Ts'i-nan
Lin-tso
Tsi-mo (au TS'I)
Kiao-tcheou
Yen-yu
P'ing-yang (au HAN)
Tch'ang-p'ing 260
K'ai-fong
TA-LEANG
Fong-tch'e
Lo-yi
TCHEOU
Hien-yang
Si-ngan
Wei R.
MONTS TS'IN LING
Han-tchong
Han Riv.
Yun-yang
Chang-yong
Tchou-chan
Siang-yang
Tö-ngan
Wou-tch'ang
Yi-tch'ang
Nankin
Kiang (Fl. Bleu)
Cheou-tch'ouen
Houai Riv.
Kiang-nan
Wou
(DE WOU) (au TCH'OU)
(YUE) (au TCH'OU)


a39003 001015303b

